संस्कृत-वाङ्मय का बृहद् इतिहास

दशम-खण्ड

वेदान्त

प्रधान सम्पादक

पद्मभूषण आचार्य श्री बलदेव उपाध्याय

सम्पादक

प्रो. संगमलाल पाण्डेय

उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान

लखनऊ

संस्कृत-वाङ्मय का बृहद् इतिहास

दशम-खण्ड

वेदान्त

(वेदान्त-अद्वैत तथा वेदान्त सम्बद्ध सम्प्रदाय, गीता साहित्य)

प्रधान सम्पादक

पद्मभूषण आचार्य बलदेव उपाध्याय

सम्पादक

प्रो. संगम लाल पाण्डेय

उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान

लखनऊ

प्रकाशक :

श्रीमती अलका श्रीवास्तव

निदेशक :

उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ

प्राप्ति स्थान :

विक्रय विभाग :

उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान, नया हैदराबाद,

लखनऊ-२२६००७

प्रथम संस्करण :

वि.सं. २०५२ (१६६६ ई.)

प्रतियाँ : ११००

मूल्य : रु. ३००/-(तीन सौ रुपये)

मुद्रक : **शिवम् आर्ट्स,** निशातगंज लखनऊ । दूरभाष : ३८६३८६

प्रस्तावना

शङ्करं शङ्कराचार्यं केशवं बादरायणम्।
भाष्यसूत्रकृतौ वन्दे भगवन्तौ पुनःपुनः।।

१. वेदान्तदर्शनम्

वेदान्तदर्शनं हि भारतीयाध्यात्मशास्त्रस्य चरमो विकासः। वेदस्यान्तः सिद्धान्तो वेति विशिष्टार्थेऽस्य प्रयोग उपनिषत्सु दृश्यते[1] वेदस्य रहस्यात्मकसिद्धान्तप्रतिपादकत्वेनोपनिषदे वेदान्तशब्दप्रयोग उपलभ्यते। पश्चादुपनिषत्सु प्रतीयमानविरोधपरिहाराय तथ्यानामेकवाक्यतायै च भगवता व्यासेन विरचितं ब्रह्मसूत्रमेवोपनिषन्मूलकत्वाद् 'वेदान्तसूत्र' नाम्ना प्रसिद्धम्। उपनिषदां सारो हि श्रीमद्भगवद्गीता। उपनिषद्-ब्रह्मसूत्र-गीतेति त्रयो ग्रन्थाश्च 'प्रस्थानत्रयीति नाम्ना ख्यातिं प्राप्ताः।

अद्वैतवेदान्तः-अद्वैतवेदान्तस्य प्रवर्तकेषु आचार्यगौडपादशङ्करौ प्रामुख्यं भजतः। विद्यते ह्यस्य दर्शनस्य विपुलं साहित्यं यन्मौलिकवैदुष्यदृष्ट्या नितान्तमेव प्रशस्यम्।

ब्रह्म-अस्ति अस्मिञ्जगति निर्विकल्पोपाधिरहिता निर्विकारा एका सत्ता या 'ब्रह्म' इत्युच्यते। श्रुतौ हि अस्ति ब्रह्मणः सगुणनिर्गुणरूपयोरुभयोः पर्याप्तविवेचनम्। शङ्कराचार्यस्य सगुणं ब्रह्म जगदिव मायासंवलितमतएव मायिकम्, किन्तु निर्गुणं ब्रह्म पारमार्थिकं विद्यते। 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यस्ति ब्रह्मणः स्वरूपलक्षणम्। सच्चिदानन्दं हि ब्रह्मणो यथार्थस्वरूपम्। इदमेव ब्रह्म मायासंवृतं सत् सगुणं ब्रह्म इत्यभिधीयते। तदेव जगत्कारणमपि भवति। सृष्टिव्यापारस्तस्य लीलामात्रम्। सर्वकामस्य सर्वज्ञस्य तस्य सृष्टिविधौ न किमपि प्रयोजनम्।[2] तत्रेश्वरो जगतो निमित्तकारणमिति न्यायविद आमनन्ति। अद्वैत-वेदान्ते तु ब्रह्मैव जगत उपादाननिमित्तोभयकारणमिति सिद्धम्। तत्र ब्रह्ममीमांसायामस्ति शङ्कररामानुजयोर्वैमत्यम्। तथाहि ब्रह्म सजातीयविजातीयस्वगतभेदशून्यमिति शङ्करः, सजातीय-विजातीयभेदरहितोऽपीश्वरो न स्वगतभेदरहित इति रामानुजो मन्यते।

माया-निर्गुणब्रह्मणः सगुणब्रह्मणि परिणतेर्मूलं मायेति कथ्यते। सा किल अग्नेरपृथग्भूता दाहशक्तिरिव ब्रह्माभिन्ना शक्तिः, त्रिगुणात्मिका ज्ञानविरोधिनी भावरूपा च विद्यते। वेदान्ते सा सदसद्भ्यामनिर्वचनीयेति निगद्यते। तद्यथा सत् चेत् न बाध्येत, असत् चेत् न प्रतीयेत। अतएवोभाभ्यां विलक्षणा अनिर्वाच्येति स्थितिः। अस्या मायाया आवरणविक्षेपनामिके द्वे

१. वेदान्ते परमं गुह्यम् (श्वे.उप. ६।२२) वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः (मुण्डक ३।२।६।)
२. द्रष्टव्यं, ब्रह्मसूत्र २।१। ३१-३२ शाङ्करभाष्यम्।

शक्ती। अनेनैव शक्तिद्वयेन वस्तुनि ब्रह्मणि अवस्तुनो जगतः प्रतीतिं कारयति सा। मायोपाधिकं ब्रह्मैव जगतो निमित्तकारणं तदेव चोपादानकारणमपि। एवमेकस्मिन्नेव ब्रह्मणि कारणद्वयस्यास्तित्वं भाति।

जीवः-अन्तःकरणावच्छिन्नं चैतन्यं 'जीव' इत्युच्यते। जीवोऽयं ब्रह्म इवाद्वैतः। दर्शनान्तरे अणुपरिमाणो जीवोऽद्वैतमते तु ब्रह्म इव स विभुरेकश्च।

अतिसूक्ष्मत्वादयमणुरित्यभिधीयते। उपलभ्यते ह्यात्मचैतन्यं जाग्रतस्वप्नसुषप्तिष्ववस्थासु, अन्नमय-प्राणमय-मनोमय-विज्ञानमयानन्दमयेषु पञ्चकोषेषु च। आत्मनः शुद्धचैतन्यं तु अवस्थात्रयातीतं पञ्चकोषातिरिक्तं विद्यते। अनयोर्जीवब्रह्मणोः सम्बन्धं बोधयितु- मद्वैतवादिभिर्बिम्ब-प्रतिबिम्बभावः प्रामुख्येन स्वीकृतः।

अध्यासः-अज्ञानकारणादेव शुद्धचैतन्यं स्वविशुद्धस्वरूपतश्च्युतं सदल्पज्ञजीवरूपेण परिणमते संसारबन्धं चानुभवति। ज्ञानादेव भवत्यस्य बन्धस्य निवृत्तिः। वस्तुनि अवस्त्वारोपोऽध्यासः कथ्यते। अनेन हि अध्यासेन संसारभावो ज्ञानेन चाध्यासनिवृत्त्या मोक्षः संभवति। कार्यकारणसम्बन्धविषयेऽद्वैतवेदान्तोऽस्ति विवर्तवादी, किन्तु रामानुजप्रभृतय आचार्याः सन्ति परिणामवादिनः। तात्त्विकपरिवर्तनं (दुग्धेन दधि) विकार उच्यते, अतात्त्विकपरिवर्तनं (रज्जौ सर्पः) विवर्तः कथ्यते[1]। जीवो वस्तुतो ब्रह्माभिन्न इति 'तत्त्वमसि' महावाक्यस्य तात्पर्यार्थः भवति। अशेषानन्दमयी दशैव मुक्तिः।

अद्वैतज्ञानानन्तरं जीवः स्वोपाधिमुक्तः सन् सच्चिदानन्दरूपं प्राप्नोति। वेदान्तस्याचारमीमांसा सर्वथा युक्तियुक्ता व्यावहारिकी उपादेया चास्ति। अस्ति 'वसुधैव कुटुम्बकम्' इति वेदान्तशिक्षायाः फलश्रुतिः।

ब्रह्मसूत्रम्-वेदान्तदर्शने भगवतो बादरायणस्य ब्रह्मसूत्रमस्ति प्रशस्तं ग्रन्थरत्नम्। इदं चतुर्षु अध्यायेषु विभक्तम्। अध्यायाश्चास्य चतुर्षु पादेषु विभक्ताः। प्रथमे समन्वयाध्याये समेषां वेदान्तवाक्यानां साक्षात् परम्परया वा प्रत्यगभिन्नेऽद्वितीये ब्रह्मणि तात्पर्यमिति प्रदर्शितमस्ति। द्वितीये अविरोधाध्याये स्मृतितर्कादीनां सम्भावितविरोधं परिहृत्य ब्रह्मणि अविरोधः प्रतिपादितः। तृतीयः साधनाध्यायो वेदान्तसम्मतसाधनानि वर्णयति। चतुर्थे फलाध्याये सगुणनिर्गुणविद्यानां फलानि विवेचितानि सन्ति।

ब्रह्मसूत्रस्य सन्ति बहवो भाष्यकाराः येषां सूची अधो द्रष्टव्या-

संख्या	नाम	भाष्यनाम	सिद्धान्तः
१.	शङ्करः (७८८-८२० ई.)	शारीरकभाष्यम्	निर्विशेषाद्वैतम्
२.	भास्करः (८५० ई.)	भास्करभाष्यम्	भेदाभेदः

१. सतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरितः।
अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदाहृतः।। (वेदान्तसारे, निर्णय सागर प्रेस)

३.	रामानुजः (११४० ई.)	श्रीभाष्यम्	विशिष्टाद्वैतम्
४.	मध्वः (१२३८)	पूर्णप्रज्ञभाष्यम्	द्वैतम्
५.	निम्बार्कः (१२५०)	वेदान्तपारिजातभाष्यम्	द्वैताद्वैतम्
६.	श्रीकण्ठः (१२७०)	शैवभाष्यम्	शैवविशिष्टाद्वैतम्
७.	श्रीपतिः (१४००)	श्रीकरभाष्यम्	वीरशैव-विशिष्टाद्वैतम्
८.	वल्लभः (१४७६-१५४४)	अणुभाष्यम्	शुद्धाद्वैतम्
९.	विज्ञानभिक्षुः (१६००)	विज्ञानामृतम्	अविभागाद्वैतम्
१०.	बलदेवः (१७२५)	गोविन्दभाष्यम्	अचिन्त्यभेदाभेदः

२. वेदान्तोपदेशविधेर्विज्ञानमूलकत्वम्-

शश्वत् स्वरूपमहसैव निपीतभेद-
मोहाय बोधधिषणाय नमः परस्मै।
विश्वोद्भवस्थितिलयेषु निमित्तलीला-
रासाय ते नम इदं चकृमेश्वराय।।[1]

वेदान्ततत्त्वस्योपदेशविधेः स्वरूपमवबुध्य तस्य वैज्ञानिकत्वं समर्थयितुमयमुद्यमः। तत्र वेदान्तोपदेशविधिमन्तरेण न किमपि नूतनं तथ्यमुद्भावनीयं भवति साम्प्रतम्। वेदान्ततत्त्वानां विमर्शसमकालमेवायमुपदेशविधिरपि तत्रैव तस्मिन्नेव काले स्वाभीष्टं स्वरूपमलभतेत्येव वक्तुं पार्यते। अत्यन्तप्राचीनकालात् प्रवर्तितोऽयं विधिर्बहुष्वद्वैतवेदान्तग्रन्थेषु स्वल्पाक्षरैर्वा भवतु नितान्तं स्पष्टमुद्दिश्यत इति जानन्त्येव वेदान्तविदो विपश्चितः। श्री शङ्कराचार्यचरणैः स्वीये 'विवेकचूडामणि' ग्रन्थे उपदेशसाहस्र्यां चातीव शोभनैः शब्दैर्बालानां सुखबोधाय रमणीयया शैल्या उट्टङ्कितोऽयं विषयस्तत एवावधेयः।

अद्वैतवेदान्तिनां नये मुख्यः प्रश्नस्त्वयमेव यन्निष्प्रपञ्चस्य ब्रह्मणः स्वरूपोपलब्धिः कथमुपदेष्टुं पार्यते! शब्दैरद्योत्यं मनसाऽमतं बुद्ध्या चानिश्चेयं निष्प्रपञ्चं ब्रह्म कथं च स्वरूपावबोधेन ज्ञातुं परमार्थतः प्रभवन्ति साधकाः! स्वरूपावबोधाय प्रपञ्चात्मिका भाषैव समर्था। उद्देशनिर्देशलक्षणात्मकं समग्रं साधनजातं शब्दैरेवावबोद्धुं शक्यते तज्ज्ञैः। इत्थं भूते व्यतिकरे प्रपञ्चसाधनमुखेनैव निष्प्रपञ्चस्य स्वरूपोदयो नामेति वेदान्तिनां सिद्धान्तः। प्रपञ्चमाश्रित्यैव निष्प्रपञ्चवर्णनेति वचनं तदर्थो वा सर्वत्र जागर्ति वेदान्तग्रन्थेषु। व्यवहारमनाश्रित्य परमार्थस्य न सम्यगवबोधः सम्भवति। व्यवहारश्च शब्दप्रयोगमन्तरेण नैव सिध्यति, शब्दमूलकत्वाद्

---

१. श्रीमद्भागवतपुराणम्-

व्यवहारस्य। साधनचतुष्टयसम्पन्न एव शिष्यो वेदान्ते जिज्ञासुः। अधिकारिज्ञानमुखेनैवोपदेशस्य याथार्थ्यं समुपजृम्भते। प्रख्यातं साधनचतुष्टयं शिष्यस्य योग्यतां नूनमभिव्यनक्ति। नित्यानित्यवस्तुविवेकवान्, ऐहिकामुष्मिकभोगविरागवान्, शमदमोपरतितितिक्षा-समाधानश्रद्धासम्पत्तिसम्पन्नो जगतो नानाविधसन्तापपापेभ्यो मोक्षमिच्छन् शिष्यः शान्तं दान्तमहेतुकदयालुं ब्रह्मवेत्तारं गुरुं शरणं व्रजति ब्रह्मणः स्वरूपोपलब्धये। गुरुश्च तमनुशास्त्यध्यारोपापवादविधिना।

निष्प्रपञ्चे ब्रह्मणि प्रपञ्चात्मकस्य जगतः पदार्थानामारोप एव 'अध्यारोपः।' अध्यारोपसमनन्तरमपवादविधिः प्रवर्तते। अपवादो नाम वर्जनम्। आरोपविषयिणि ब्रह्मण्यारोपितानां पदार्थानामेकैकशो निराकरणं नाम अपवादविधिः। एकस्यैव कृत्स्नस्योपदेशविधेरिमौ द्वावंशौ भवतः। उभयोः प्रयोगकात्स्न्येनैव फलसिद्धिः नैकेन केनाप्यभीप्सितवस्तुसम्प्रत्ययः। मिलितावेवेमावंशौ विधेः स्वरूपं निष्पादयतः। आत्मस्वरूपविमर्शे प्रस्तूयमाने सत्यात्मनि शरीरेन्द्रियमनोबुद्धीनामारोपः प्रथमं प्रसाध्यते।

आत्मा शरीररूप एव, लोके तथैव प्रत्ययप्रसिद्धेरित्यध्यारोपः। न तथा = नात्मा शरीररूपः, विशरणरूपत्वात् शरीरस्यानित्यरूपत्वात्। एतद्भिन्न आत्मा तु नित्यः, सर्वदैव एकरसत्वात्। एवमात्मा नायं देहः प्रसिध्यति। 'दिह् उपचये' इति धातोर्निष्पन्नोऽयं देहशब्दः स्वात्मोपचयापचयावभिधत्ते। आत्मा त्वेकरसत्वादुपचयराहित्याभावाद् न देहरूपतां धत्ते इत्यपवाद-विधिना आत्मनो देहशरीरादिभ्यः पार्थक्यं सिध्यति।

'आत्मा मनःस्वरूपः, उभयोर्मननसारूप्याद्धेतोः' इत्यत्र। वाक्ये आत्मनि मनसः समारोप इत्यध्यारोपांशः।

आत्मा न तथा, विभुत्वेन हेतुना, मनस्त्वरूपमेव क्षणेनैकेनैव पदार्थेन संयुक्तत्वाद् मनस आणवं सुप्रसिद्धम्। न्यायमते आत्ममनःसंयोगे पूर्णे एव पदार्थानां प्रत्यक्षं सम्भवति, आत्ममनसोरैक्ये तु तत्संयोगस्यानुपपन्नत्वात् पदार्थानां सार्वत्रिकं सार्वकालिकं च प्रत्यक्षं प्रसज्येत। इत्थमात्मनो न मनोरूपता सिध्यतीति त्वपवादविधिः।

इत्थमात्मा बुद्धिरूपो निश्चयजननसाम्याद्धेतोरित्यत्रात्मनि बुद्धेरध्यारोपः प्रथमं विधीयते। तदनन्तरं युक्त्या ऐक्यं निरस्य तयोरपवादोऽत्र निर्दिश्यते।

इत्थमेवात्मनि अन्नमय-प्राणमय-मनोमयविज्ञानमय-आनन्दमयाख्यानां कोषाणां प्रथममध्यारोपो विधीयते लौकिकं व्यवहारमनुभवं चाद्रियद्भिर्विद्वज्जनैः, परन्तु युक्तिहेतूपन्यासेन तस्य एभ्यः समग्रेभ्यः कोषेभ्यः पार्थक्यं साध्यते।

इत्थमेव जाग्रत-स्वप्न-सुषुप्तिस्थितं चैतन्यं प्रथमतः आत्मन्यारोप्यते। अनन्तरं कारणोपन्यासपुरः सरमात्मनस्त्रिविधचैतन्याद् वैशिष्ट्यमुरीक्रियत इति त्वपवादविधिना स्थिरीक्रियते वेदान्तिभिः।

अयं निष्कर्षः-अध्यारोपापवादविधिनैव निष्प्रपञ्चस्यात्मनः स्वरूपोपलब्धिं कर्तुं नूनं पारयन्ति विद्वज्जनाः, यदयमात्मा शरीरेन्द्रियमनोबुध्यादिव्यतिरिक्तः पञ्चकोषातीतः

स्थूल-सूक्ष्मकारणशरीरेभ्यो भिन्नो नित्यो मुक्त एकरसोऽस्ति जायते-वर्धते- विपरिणमते-अपक्षीयते-विनश्यतीति विकारषट्केन कथमपि नो विकृतिमाभजमानश्चैतन्यरूपः कोऽप्यलौकिकः पदार्थः।

वेदान्तोपदेशस्यायमेव विधिः संक्षेणात्र वर्णितः। अयमेव विधिर्नितान्तं वैज्ञानिकैर्नानाविज्ञानविभागेष्वज्ञातलक्षणस्य पदार्थस्य स्वरूपनिर्धारणाय सर्वदैव आद्रियते। दृष्टान्तरूपेणैतद्विषये बीजगणितस्य समीकरणपद्धतिमालोचयन्तु विपश्चितः।

क^2 + २क = २४ अत्र समीकरणे ककारोऽज्ञातलक्षणः पदार्थो वर्तते, यस्य स्वरूपं निर्धारणीयं वर्तते। तत्रोभयोः पक्षयोरेकाङ्को मेलितो यदा भवति, तदा समीकरणस्य स्वरूपं द्वितीयपङ्क्त्या निर्धारितं वर्तते। तृतीयपङ्क्तौ त्वस्य पिण्डीकृतं स्वरूपं निर्दिष्टम्। तस्यैव वर्गमूलकरणं तदधो निर्दिष्टम्। एतावत्पर्यन्तं त्वध्यारोपविधेरुपयोगो विधीयते। तदनन्तरमपवादविधिः प्रयुज्यते। आदौ य एव एकाङ्कः प्रथमं संयोजितोऽभवत्, स एवान्ते उभयतः पश्चाद् निष्कासितो भवति। एवं कृतेऽज्ञातमूलस्य ककारस्य मूल्यमायाति चतुः संख्येति। समीकरणस्वरूपं साम्प्रतमित्थं विलसति-

अध्यारोपः

क^2 + २ क = २४ (१ पङ्क्तिः)

क२ + २ क+१ = २४+१ (२ पङ्क्तिः)

(क+१) २ = (५)^2 (३ पङ्क्तिः)

क+१ = ५ = ४+१ (४ पङ्क्तिः)

अपवादः

क (-) = ४+१ (-१) (५ पङ्क्तिः)

∴ क = ४ (निष्पत्तिः)

अत्र बीजगणितीयसमीकरणस्य निष्पत्तावध्यारोपापवादविधिरेव समाश्रीयते गणितज्ञैर्ज्योतिर्विद्भिः। अमुं विधिं विहाय नान्योपायोऽस्त्यज्ञातलक्षणस्य 'क' पदार्थस्य मूल्यनिर्धारणाय, न कोऽपि विद्यते पन्था अन्यदीयः। इत्थं चाध्यात्मिकजगति निष्प्रपञ्चस्य वस्तुनः स्वरूपोपलब्धिर्येन विधिना क्रियते, स एव विधिर्वैज्ञानिकैरप्यङ्गीक्रियते भौतिक जगत्यज्ञातरूपस्य पदार्थस्य स्वरूपनिर्धारणायापीत्यहो जागर्ति वेदान्तोपदेशविधेः किमपि सार्वदेशिकं सार्वकालिकं च माहात्म्यम्।

अध्यात्मविषये निष्प्रपञ्चतत्त्वस्य स्वरूपाववोधाय यथार्थरूपां पद्धतिमाविष्कुर्वद्भ्यो वेदान्तविद्भ्यो मनीषिभ्यः समस्तविपश्चितां प्रणामाञ्जलयो निपतन्त्विति स्वैरमुक्त्वा विरम्यते। मूलग्रन्थे भास्करस्य परिचयो विस्तरेण वर्तते तथापि तस्य सिद्धान्तविवेचनं संक्षेपेण अत्र दीयते।

३. भास्करस्य सिद्धान्त-परिचयः

भास्करीय गीताभाष्यसमीक्षा

भास्करप्रणीतं गीताभाष्यमिदं भेदाभेदवेदान्तमतमनुसृत्यैव प्रवर्तते। अतोऽस्य विशिष्टमतस्यैतिहासिकीं परम्परामनुरुध्य स्तोकमेवाधस्तात् किञ्चिदुदीर्यते विषयावगति-सौविध्याय वेदान्ततत्त्वजिज्ञासूनां विपश्चिताम्।

भारतीये दार्शनिकजगति भेदाभेदसिद्धान्तो नितान्तं प्राचीनः। अस्य मतस्य पोषका आचार्या न केवलं श्रीशङ्कराचार्यात् पूर्वमेवोपलभ्यन्ते, अपि तु ब्रह्मसूत्रकर्तुः श्रीबादरायणादपि प्रागेव तेषां समुपलभ्यमाना सत्ता नियतमेवास्य वेदान्तसम्प्रदायस्य प्राचीनतामाविष्करोति। श्रीबादरायणात् प्राक्कालीनौ आचार्यौ औडुलौमिः आश्मरथ्यश्च नूनमेव भेदाभेद-मतावलम्बिनावास्तामिति ब्रह्मसूत्रतोऽवसीयते। आचार्याश्मरथ्यमतेन कारणात्मना जीवब्रह्मणोरैक्यं प्रतिपाद्यते, परन्तु कार्यात्मना द्वयोरनैक्यं जागर्ति। यथा कारणात्मना सुवर्णस्य ऐक्यभावापन्नेऽपि कटककुण्डलादिकार्यरूपैस्तस्य नितान्तं भेदः स्फुटं प्रतीयते, तद्वज्जीवब्रह्मणोरपि भेदाभेदव्यवस्था समुन्नेया (ब्रह्मसूत्रे १।४।२०)। आचार्य श्री औडुलोमिमतेन तु भेदाभेद व्यवस्थितिरन्यरूपेण समाधेया। स तु जीवब्रह्मणोरैक्यानैक्यविषयेऽवस्थाविशेषमेव नियामकत्वेन हेतुभूतं मनुते। संसारदशायां नानारूपजीवानामेकरूपब्रह्मणः सकाशाद् भेदो वैशद्येनावगन्तुं शक्यः, परन्तु मुक्तिदशायां चैतन्यरूपस्यैकत्वात् चैतन्यरूपाणां ब्रह्मणश्चाभेदो नितरां सुसम्पन्नः (ब्र.सू. १।४।२१)। आचार्य निम्बार्कस्य साक्षाच्छिष्येण श्रीनिवासाचार्येण स्वीयवेदान्त-कौस्तुभे काशकृत्स्नोऽपि भेदाभेदवाद्याचार्यरूपेणैव व्यवस्थापितः "तदेव मुनित्रयमतद्वारा प्रसङ्गात् भेदाभेदप्रकारो भगवता दर्शितः" (१।४।२२) इति वदता। परन्तु श्रीशङ्कराचार्यः काशकृत्स्नमद्वैतवादिनमाचार्यमूरी-करोतीति तस्य (१।४।२३) ब्रह्मसूत्रभाष्यात् स्पष्टं भवति। अत एते सन्ति भेदाभेदप्रतिष्ठानपरा श्रीबादरायणात् प्राक्कालीना वेदान्तविद आचार्याः।

आसीद् भर्तृप्रपञ्चस्तु शङ्कराचार्यात् पूर्ववर्ती भेदाभेदप्रतिपादकः कोऽपि महनीय आचार्यः। तन्मतस्य खण्डनमाचार्येण बृहदारण्यकभाष्यस्य बहुषु स्थलेषु (२।३।६, २।५।१, ४।३।३०) विस्तरश आग्रहेण विहितः। भर्तृप्रपञ्चमतं त्वित्थं संक्षिप्यते-परमार्थस्त्वेकरूपोऽपि भवति, नानारूपोऽपि भवति, ब्रह्मरूपेण एको जीवरूपेण नाना। परमात्मन एकदेशमात्रं जीवो नाना। कामवासनादिजीवधर्माणां नानात्वाद् धर्मभेदाद् दृष्टिभेदाच्च। जीवस्य नानात्वं न औपाधिकम्, अपितु वास्तविकमेव। भर्तृप्रपञ्चमते ब्रह्मणः परिणामोऽपि सम्पद्यते। स परिणामस्त्रिधा निष्पन्नो भवति-(१) अन्तर्यामी-जीवरूपेण (२) अव्याकृतः-सूत्रविराड्देवतारूपेण, (३) जातिपिण्डरूपैश्च। साधनपक्षेऽयमाचार्यो ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी वर्तते। कर्मजन्यं फलं त्वनित्यमिति ध्रुवम्। परन्तु ज्ञानद्वारा विमलीभूतेन कर्मणा आत्यन्तिकं श्रेय उपलब्धुं नूनं पार्यते। अपरपरमोक्षरूपेण च मोक्षस्य द्वैविध्यं मनुतेऽयमाचार्यः। अपरमोक्षे अस्मिन्नेव शरीरे ब्रह्मसाक्षात्कारेण जायमाना मुक्तिरपवर्गशब्देन व्यपदिश्यते। जीवन्मुक्तिरूपीऽयं मोक्षः। परमोक्षस्तु विदेहदशायां

देहापायानन्तरं जीवस्य ब्रह्मभावापत्तावेव सम्भवति। इत्थं भर्तृप्रपञ्चस्य भेदाभेदसिद्धान्तो वेदान्तनये कमपि महिमानमाधत्ते।

यादवो भेदाभेदवादी वेदान्तविदिति तु निश्चितम्। तस्याविर्भावकालो न प्रमाणैः साधु विनिश्चितः। यदि स श्रीरामानुजाचार्यस्य गुरुणा यादवप्रकाशेन साकमैक्यं भजते, तर्हि एकादशशत्या अन्तिमे भागे जनिमलभतेति निश्चेतुं सुशकम्। श्रीरामानुजाचार्येण वेदार्थसंग्रहे, वेदान्तदेशिकेन परमतभङ्गिनाम्नि ग्रन्थे व्यासतीर्थेन च तात्पर्यचन्द्रिकायां तन्मतमुपन्यस्तम्। गौरवभिया न विशेषतोऽत्र निर्धार्यते। यादवस्तु श्रीशङ्कराचार्यादर्वाचीन इति तु निश्चितप्रायमेव, तयोः पौर्वापर्यनिर्णयस्य सौकर्यात्।

गीताभाष्यस्यैतस्य रचयिता भास्करः कं देशं कं च कालं स्वजन्मनाऽलञ्चकारेति नियतप्रमाणाभावे न किञ्चिद् ध्रुवं निश्चेतुं पारयामः। रामानुजाचार्येण वेदार्थसंग्रहे, उदयनाचार्येण न्यायकुसुमाञ्जलौ, वाचस्पतिमिश्रेण च भामत्यां भास्करस्य भेदाभेद-मतखण्डनाद् वाचस्पतिप्राक्कालिकतयास्य समयः खिष्टाब्दाष्टमशतीतो नार्वाग् भवितुमर्हति। भास्करशङ्कराचार्ययोः पौर्वापर्यकालविषये बहुशः सन्दिह्यते पण्डितैः। केचन भास्करः शङ्कराचार्यादर्वाचीन इति मन्यन्ते, परन्तु गीताभाष्यस्यैतस्य सम्पादकवर्यो नानाभिरभिनवाभिर्युक्तिभिः तस्य शङ्करादपरकालिकतां निरस्य पूर्वकालिकतामेव प्रमाणयति। इमा युक्तयस्तर्काश्च तद्विरचितभूमिकात एवावगन्तव्याः[1]

भास्करस्य दार्शनिकं मतम्। भास्करस्य भेदाभेदमतविमर्शः साम्प्रतमत्र संक्षिप्यते। ब्रह्म-तस्य मतेन ब्रह्म सगुणं सल्लक्षणबोधलक्षणं सत्यज्ञानानन्तलक्षणं च वर्तते। तच्चैतन्यरूपं रूपान्तररहितमद्वितीयं च विद्यते। तस्मादेव सृष्टिः प्रवर्तते, प्रलयदशायां च सर्वे विकारा ब्रह्मण्येव प्रलीयन्ते। ब्रह्मणः शक्तिद्वयं वर्तते-एका भोग्यशक्तिः अपरा च भोक्तृशक्तिः (ब्रह्मसूत्र भास्करभाष्ये २।१।२७)। भोग्यशक्तिरेव आकाशवायुवाद्यचेतनजगद्रूपेण परिणमते। भोक्तृशक्तिस्तु चेतनजीवरूपमाधत्ते। ब्रह्मणः शक्तयः पारमार्थिका विद्यन्ते। समग्रशक्तिभिः सम्पन्नः परमात्मा सर्वज्ञः सर्वशक्तिमांश्च वर्तते। भास्करमतेन ब्रह्म स्वत एव परिणमते। परिणामधारणं ब्रह्मणः स्वभाव एव भवति। यथा क्षीरं दधिभावाय कल्पते, अम्भश्च हिमभावाय कल्पते, तथैव ब्रह्मा अपि स्वभावत एव जगद्रूपेण परिणमते। तथा च भास्करभाष्यस्य वचनमिदं प्रमाणत्वेनात्रोपन्यस्यते-

"ब्रह्म स्वत एव परिणमते तत्स्वाभाव्यात्। यथा क्षीरं दधिभावाय अम्भो हिमभावाय, न तु तत्रापि किञ्चन आधारभूतं च द्रव्यमपेक्ष्यते, (भास्करभाष्ये, २।१।२४)। परिणाम-धारित्वेऽपि ब्रह्मणः स्वस्वरूपात् प्रच्युतिर्नैव जायते इति भास्करमतम्। यथा अच्युतस्वभावस्तन्तुः पटरूपेण परिणमते, अच्युतस्वभावात् च आकाशाद् वायुरुत्पद्यते। तथा भास्करस्य प्रमाणभूतं वचनम्-

---

१. डॉ. सुभद्रझा महोदयेन सम्पादितं सरस्वती भवन-ग्रन्थमालायां प्रकाशितं संस्करणं द्रष्टव्यम्। (वाराणसी १९६७ ई.)

अप्रच्युतस्वभावस्य शक्तिविक्षेपलक्षणः।
परिणामो यथा तन्तुनाभस्य पटतन्तुवत्।।

चेतनस्य सर्वज्ञस्य सर्वशक्तेः स्वतंत्रस्य शास्त्रैकसमधिगम्यस्य परिणामो व्यवस्थाप्यते। स हि स्वेच्छया स्वात्मानं लोकहितार्थे परिणमयन् स्वशक्त्यनुसारेण परिणमयति (२।१।१४ भास्करभाष्यम्)।

जीवः-जीवोऽणुरूपो ब्रह्मणोऽग्निविस्फुलिङ्गवदंशश्च। स जीवो ब्रह्मणोऽभिन्नो भिन्नश्च। तत्र जीवब्रह्मणोरभेदः स्वाभाविकः, भेदश्चोपाधिजन्यः स च भिन्नाभिन्नस्वरूपः। अभिन्नरूपं स्वाभाविकम्, औपाधिकं तु भिन्नरूपम् (भास्करभाष्यम् २।३।४३)।

उपाधेर्निवृत्तौ भेदो निरस्तो भवति। इयमेव मुक्तिः शुद्धपरमात्मरूपेणावस्थितिः। भास्करमतेन जीवब्रह्मणो भेदाभेदसम्बन्धः कार्यकारणवत् सम्बन्धमावहति। कार्यरूपेण नानात्वम्, कारणात्मनाऽभेदो भवति। यथा हेमात्मना अभेदः कटककुण्डलाद्यात्मना च भेदः सम्भवति-

कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मना।
हेमात्मना यथाऽभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा।।

मुक्तिः-भास्करस्तु मुक्तये ज्ञानकर्मसमुच्चयवादमूरीकरोति। नहि शुष्कादेव ज्ञानान्मुक्तेरुदयो भवति, अपि तु कर्मसंवलिताज्ज्ञानादेव। उपासनाया योगाभ्यासाद् वा ऋते ब्रह्मणोऽपरोक्षज्ञानं नैव लभ्यते साधकैः। भास्करो मुक्तेर्द्वैविध्यं समुद्गिरति-सद्योमुक्तिः, क्रममुक्तिश्च। कारणब्रह्मण उपासकाः साक्षात् सद्योमुक्तिं लभन्ते। कार्यब्रह्मण उपासकाः क्रममुक्तिं प्राप्नुवन्ति। अयं च तत्र क्रमः-कार्यब्रह्मणः समुपासकाः प्रथमतोऽर्चिरादिहिरण्यगर्भं प्राप्नुवन्ति। तत्र यावन्महाप्रलयस्तावत् स्थित्वा हिरण्यगर्भान्मुक्ता मुक्तिं लभन्ते। इयमेव क्रममुक्तिनाम्नाभिधीयते। मुक्तिविषयकं स्वीयमतं भास्करोऽत्रापि गीताभाष्ये बहुषु स्थलेषु प्रतिपादयति। विशेषतः ४।१८ श्लोकस्य अत्रत्यं विस्तृतं भाष्यं जिज्ञासुभिर्नितरां निभालनीयम् (पृ. ११४-११८)। एत एव भेदाभेदविषयकाः पदार्थाः गीताभाष्येऽप्यस्मिन् सुतरां चर्चिताः। भाष्यस्थपदार्थानां सम्यगवबोधायैतेऽत्र संक्षिप्ता वेदितव्याः।

भास्करमतानुयायिनः श्रीनिम्बार्काचार्यस्य भेदाभेदस्वरूपविमर्शो मया मन्निर्मिते भारतीयदर्शनाख्ये ग्रन्थे (पृ. ४९६-५०५; ७७३-७७४) पूर्वमेव विहितः। एतज्जिज्ञासुभिस्तत एवावलोकनीयम्। ग्रन्थविस्तरभिया नात्र बहुशः प्रपञ्च्यते। इत्थं वेदान्तनये भेदाभेदसम्प्रदायस्य कालतः प्राचीनता सिद्धान्तत आंशिकवैविध्यं च समुपलभ्यते। प्रख्यातानामेवैतद् विषयकाणामाचार्याणां मतान्यत्रोपन्यस्तानि तत्त्वजिज्ञासूनां भृशमुपकरिष्यन्तीति मन्महे।

भास्करप्रणीता ग्रन्थाः

(१) **भगवद्गीताभाष्यम्**-सरस्वतीभवनग्रन्थमालायां वाराणसीतः प्रकाशितं भाष्यमिदं समग्रतया नैवोपलभ्यते। आदित आरभ्य नवमाध्यायस्य 'किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता

राजर्षयस्तथा' इति। ३३ संख्याकं श्लोकं यावदेव प्राप्तं वर्तते। अस्मिन् भाष्ये ग्रन्थकर्ता स्वीयं ब्रह्मसूत्रभाष्यमुल्लिखति। (२)-**ब्रह्मसूत्र भाष्यम्**-इदं ब्रह्मसूत्रभाष्यं १९१५ ईशवीये वर्षे सरस्वती-भवनपुस्तकालयस्य अध्यक्षपदं निर्वहद्भिर्महामहोपाध्यायपण्डित विन्ध्येश्वरीप्रसाद द्विवेदिभिर्महाभागैः सम्पादितं सत् प्राकाश्यमापेदे। अयमेव द्वितीयो ग्रन्थो भास्करस्य। अस्मिंश्च ग्रन्थे-छान्दोग्योपनिषदो भाष्यस्य समुल्लेखो वारद्वयं विहितोऽवलोक्यते-

(क) छान्दोग्ये च तत्र तत्र अनयोर्मायाप्रविलय-वादिनोर्निराकरणं विस्तरेण कृतमित्युपसंहियत इति (ब्रह्मसूत्रभाष्यम् १।४।२१)।

(ख) छान्दोग्ये चायमेवार्थोऽस्माभिः प्रदर्शितः (तत्रैव ३-३८)।

अनेन विवरणेदं स्पष्टं प्रतीयते यत् (३) छान्दोग्योपनिषद्भाष्यमपि भास्करस्य कृतिः। अतः आचार्य भास्करः त्रीन् भाष्यग्रन्थान् क्रमेण प्रणिनाय। प्रथमो ग्रन्थः छान्दोग्योपनिषद्भाष्यम्। (२) द्वितीयो ब्रह्मसूत्रभाष्यम् (३) तृतीयश्च-भगवद्गीताभाष्यमिति गीताभाष्यस्य समीक्षणेन भास्करस्याविर्भावकालं विशिष्टं दार्शनिकमतं च सम्यग् ज्ञातुं शक्यते।

आविर्भावकालः

६।३३ (गीता) पद्यस्य अर्थवादतात्पर्यं प्रकाशयन् भाष्यकारो भास्करो जैमिनेरर्थवादसूत्रं निर्दिशति तथा भट्टपादमतं च तत्प्रणीतकारिकोल्लेखपुरःसरमित्थं प्रतिपादयति-

अर्थवादाः किल विध्येकवाक्यतया विधिशेषत्वेन निषेधशेषत्वेन च तत्तुत्यर्थास्तन्निंदार्था वा भवेयुरित्यर्थः। अर्थवादवाक्यानां पदार्थत्वात् स्वार्थे च तात्पर्या-(भावाद) दन्यपरत्वाच्चेति। तथा च भट्टपादैरेवोक्तम्-

व्याख्येयत्वाद् गुणवादेन योऽर्थवादादतत्परात्
अर्थेऽधिगन्तुमिष्येत कथं स्यात् तस्य सत्यता।।

(भास्कर-गीताभाष्यम् पृ. २०६)

इत्यनेन कथनेन भगवतो भास्करस्य कुमारिलभट्टादर्वाचीनतित्वं सिध्यति। ब्रह्मणःपरिणाममुपदिशति भास्करः। तथा चास्य ब्रह्मसूत्रस्थस्वीये भाष्ये (२।१।२४) तस्य मतमेवं निर्दिष्टम् ब्रह्म स्वत एव परिणमते तत्स्वाभाव्यात्। यथा क्षीरं दधिभावाय, अम्भो हिमभावाय। न तु तत्रापि किञ्चन आधारभूतं च द्रव्यमपेक्ष्यते। परिणामधारित्वेऽपि ब्रह्मणः स्वस्वरूपात् प्रच्युतिर्नैव जायते।

भास्करेण प्रतिपादितमतं ब्रह्मपरिणामवादं निन्दति न्यायकुसुमाञ्जलौ उदयनाचार्यः। अनेन भास्करस्य उदयनाचार्यात् (वस्वङ्कवसुवत्सरे ८९८ शकाब्दे = ९७६ ईशवीये सम्वत्सरे विद्यमानात्) पूर्वकालिकता सूच्यते। फलतः कुमारिलभट्टात् पश्चाद्वर्ती उदयनाचार्याच्च पूर्ववर्ती विराजतेऽयं भास्करः। फलतः खिष्टीय नवमशतके (८२५ ई.-८७५) तस्याविर्भाव-समयः समपद्यत इति ऐतिहासिकदृष्ट्या ग्रन्थपरीक्षणेन ध्रुवं निर्णेतुं पारयामः।

गीताभाष्यस्य प्रथमाध्यायस्य पुष्पिकायां भास्करो ग्रन्थस्याभिधानं निर्दिशति। तद् यथा-

इति श्रीमद्भगवद्गीतासु भगवद्भास्करकृते भगवदाशयानुसरणाभिधाने भाष्येऽर्जुनविषादो नाम प्रथमोऽध्यायः।

अनेन गीताभाष्यस्य ग्रन्थकर्तुर्मतेन 'भगवदाशयानुसरणाभिधानम्' इत्येव नाम जागर्ति। तन्मतेन भाष्यमिदं भगवतः श्रीकृष्णस्य भगवद्गीतोपदेष्टुः यः स्वाभिमत आशयोऽभूत्, तं स्वयमनुसरति। तमेव व्याख्यानेन प्रकटयति। दार्शनिकसमाजे भास्करः त्रिदण्डिमत-भाष्यकारत्वेन प्रसिद्धो वर्तते। तथा च न्यायकुसुमाञ्जलिप्रकाशे वर्धमानोपाध्यायानां 'भास्करस्त्रिदण्डिमतभाष्यकार इति वाक्यं प्रामाण्येन समुपस्थाप्यते तज्ज्ञैः। भास्करस्तु वैष्णव आसीत इति ७।१९ गीतास्थपद्यस्य भाष्ये स्फुटं प्रतीयते। स कथयति-

ज्ञानी पुनरेकभक्तिः प्रयोजनान्तर-निरपेक्ष-संन्यासकर्मयोगाभ्यां सम्पन्नो बहूनां जन्मनामन्ते मां प्रपद्यते। कथं प्रपद्यते! वासुदेवः सर्वमिति। वसन्ति तस्मिन् सर्वभूतानि वसति वान्तर्यामित्वेन सर्वभूतेष्विति वासुः देवनाद् द्योतनाद्देवः। वासुः चासौ देवश्चेति वासुदेवः परमात्मा।

ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी आचार्योऽयं स्वीयसिद्धान्तानामभिव्यक्तये ग्रन्थत्रयं विरचितवान्। उपनिषद्-ब्रह्मसूत्र-भगवद्गीता इति प्रस्थानत्रयस्य स्वीयं भाष्यं निर्माय स स्वसिद्धान्तचयं वैशद्येन प्राकाटयत्।

उत्तरप्रदेश संस्कृत-संस्थानेन प्रकाश्यमानस्य बृहदितिहासस्यास्मिन् वेदान्त-खण्डे विद्यन्ते चत्वारो भागाः, तेषु प्रथमेऽद्वैतवेदान्तभागे समेऽप्यद्वैतसम्प्रदायाः सन्ति सप्रमाणं विवेचिताः। अस्य द्वितीये विशिष्टाद्वैतभागे विशिष्टाद्वैतमतस्य यावन्तो भेदाः प्रवर्तितास्तेषां, विशेषतो रामानुज-रामानन्दयोः सिद्धान्तस्य साम्यवैषम्ययोरालोचनमस्ति सयुक्तिकमतो विशेषोपयोगि इति मन्ये।

अस्य तृतीये 'सेश्वरवेदान्तविकास' नाम्नि भागे निम्बार्काचार्यस्य भेदाभेदमतस्य, मध्वाचार्यस्य द्वैतमतस्य, वल्लभाचार्यस्य शुद्धाद्वैतमतस्य, विज्ञानभिक्षोर्विज्ञानामृतभाष्यस्य, कृष्ण-चैतन्यस्य वेदान्तमतस्य च साङ्गोपाङ्गं वर्णनं दर्शनतत्त्वजिज्ञासूनां कृते नितान्तं श्रेयस्करं वरीवर्ति।

अस्य चतुर्थे 'गीतायोगवासिष्ठ' भागे सन्ति भगवद्गीतायाः समस्तान्यपि व्याख्या-साहित्यानि ऐतिहासिक-दार्शनिकदृशा समालोचितानि। अत्रैव च योगवासिष्ठवेदान्तसिद्धान्तोऽपि प्रमाणपुरस्सरं विस्तरेण प्रतिपादितो विद्यते।

अस्य वेदान्त-खण्डस्य लेखानां सर्वेऽपि लेखकाः सन्ति विविधशास्त्रेषु कृतभूरिश्रमा, दर्शनतत्त्वमर्मज्ञा मनीषिण इति तेभ्यः सर्वेभ्यः साधुवादान् वितरन् परां मुदमनुभवाम्यहम्।

अस्य वेदान्त-खण्डस्य सम्पादको दर्शनशास्त्रैकनिष्णातः प्रो. सङ्गमलाल पाण्डेयमहोदयो विशेषरूपेण धन्यवादार्हो यस्य वैदुष्यपूर्णे सम्पादकत्वे ग्रन्थोऽयं प्राकाश्यं नीतो नितरां चकास्ति।

ग्रन्थस्यास्य सम्पादने प्रकाशने च ममान्तेवासी झोपनामको डॉ. रमाकान्तोऽपि साहाय्यमकरोदिति तमप्याशीर्वचोभिः संयोजयामीति शम्।

व्यास पूर्णिमा
३०। ७। १९९६

बलदेव उपाध्यायः
विद्या विलासः
रवीन्द्रपुरी, वाराणसी

संपादकीय प्रस्तावना

नत्वा सरस्वतीं देवीं तदभिधां च मातरम्।
सर्ववेदान्तसाहित्यं सुधां मथ्नाति सङ्गमः।।

१. वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाणम्

संहिता-ब्राह्मणारण्यकोपनिषद इति वेदभागाः। उपनिषच्चातो वेदस्यान्तिमो भागोऽस्ति। ततश्च सा वेदान्तः श्रुत्यन्तो वाभिधीयते। क्वचित् पाठतोऽर्थतश्च उपनिषद् वेदस्यान्तिमो भागः, यथा ईशावास्योपनिषत् शुक्लयजुर्वेदस्यान्तिमोऽध्यायोऽस्ति। न च सर्वा उपनिषदस्तथाभूताः। तथापि अर्थतस्तात्पर्यतो वा सर्वोपनिषदो वेदान्त एव, ब्रह्मवादनिरूपकत्वात् ब्रह्मप्राप्तिसाधनभूतत्वात् मोक्षपरकत्वाच्च। एवं वेदान्तस्य अर्थः औपनिषदं दर्शनं जातम्। तदेव वेदार्थसंग्रह इति भगवता रामानुजाचार्येण स्वकीये वेदार्थसंग्रहाख्ये ग्रन्थे प्रतिपादितम्। वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाणमिति वेदान्तसारे सदानन्दयतिना स्थापितम्।

उपनिषदां संख्या त्वनियता। अधुना उपनिषत्संग्रहे १८८ उपनिषदः प्रकाशिताः क्वचित् २२० उपनिषदां सूच्यपि विद्यते। मुक्तिकोपनिषदि च अष्टोत्तरशतोपनिषदां नामोल्लेखोऽस्ति। तत्र चोक्तम्

"माण्डूक्यमेकमेवालं मुमुक्षूणां विमुक्तये।
तथाप्यसिद्धं चेज्ज्ञानं दशोपनिषदं पठ।।" इति।।

दशोपनिषदश्च तत्रैव

"ईशकेनकठप्रश्नमुण्डमाण्डूक्यतित्तिरिः।
ऐतरेयं च छान्दोग्यं बृहदारण्यकं तथा।।" इत्येताः।

माण्डूक्योपनिषद्दर्शनव्याख्यानं गौडपादाचार्यैः माण्डूक्यकारिकाख्ये ग्रन्थे आगमशास्त्राख्ये ग्रन्थे वा कृतम्। उक्तदशोपनिषद्दर्शनव्याख्यानं भगवत्पादशंकराचार्यैः दशोपनिषद्भाष्येषु कृतम्। उपनिषच्छ्रवणं वेदान्तस्य प्रथमं सोपानम्।

तत्र किम् औपनिषदं दर्शनमेकम्? किं वा प्रत्युपिनषदं तद् भिन्नमिति प्रश्नः। प्रतिवेदशाखं यथोपनिषदां भिन्नत्वं किं तथैव प्रतिवेदशाखम् औपनिषदं दर्शनमपि भिन्नमिति च प्रश्नः। प्रतिवेदशाखं यथोपषिदां भिन्नत्वं किं तथैव प्रतिवेदशाखम् औपनिषदं दर्शनमपि भिन्नमिति च प्रश्नः। तत्र आचार्य-बादरायणेन प्रतिपादितं स्वकीय-ब्रह्मसूत्राख्ये ग्रन्थे यत् सर्वोपनिषदामेकमेव

दर्शनं तच्च ब्रह्मसूत्राख्ये ग्रन्थे वर्णितमस्ति। अस्मिन् ब्रह्मसूत्रे आचार्य जैमिनि- बादरि-काशकृत्स्नात्रेय-कार्ष्णाजिन्याश्मरथ्यौडुलोमयः ब्रह्मसूत्रकारत्वेन स्मृताः। किन्तु सम्प्रति तेषां ब्रह्मसूत्राणि नोपलभ्यन्ते। बादरायणब्रह्मसूत्रस्य अखिलशाखीय सर्वोपनिषद् दर्शनवर्णनत्वात् अन्येषां च सूत्राणां केवलं प्रतिशाखीयोपनिषद्वर्ण्यविषयत्वाच्च जैमिनिप्रभृतीनां ब्रह्मसूत्राणां लोपोऽजायत बादरायणकृत ब्रह्मसूत्रस्य च प्रचारोऽभूदिति केचित्। तथात्वे सत्यधुना यद् ब्रस्मसूत्रदर्शनं तदेव सर्वोपनिषदां दर्शनं वेदान्तभूतमिति स्थितिः। शारीरकमीमांसासूत्रं वेदान्तसूत्रं, ब्रह्ममीमांसासूत्रं चेति ब्रह्मसूत्रस्येव अपरनामानि। वेदान्तवाक्य-कुसुमग्रथनार्थात्सूत्राणामिति शंकराचार्यैर्ब्रह्मसूत्रलक्षणं निर्दिष्टम् स्वकीये शारीरकभाष्ये।

ब्रह्मसूत्रदर्शनमेव वेदान्त इति परम्परा भगवत्पादशंकराचार्येण स्थापिता। इदमेव वेदान्तस्य द्वितीयं सोपानं मननाख्यं न्यायाख्यं वा कथ्यते। श्रुत्यर्थस्य मनने ब्रह्मसूत्रस्योपयोगित्वात् ब्रह्मसूत्रमननमेव मननप्रक्रियात्वेन प्रसिद्धं जातम्। ततश्च तृतीयं सोपानं निदिध्यासनाख्यं सुकरं भवति। ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवतीति श्रुतेः तृतीयसोपानस्य समाप्तिर्भवति।

शंकराचार्यादनन्तरं भास्कर-रामानुज-निम्बार्क-मध्व-विज्ञानभिक्षु-रामानंदश्रीकण्ठ-श्रीपति-वल्लभ-बलदेव-विद्याभूषणादयः आचार्या ब्रह्मसूत्रभाष्यं व्यरचयन्। तेषामपि दर्शनं वेदान्त इति सर्वेषां मतम् ब्रह्मसूत्रपरकत्वात्तेषाम्। स्व-स्वदर्शनं भगवद्गीताभाष्यैः उपनिषद्भाष्यैश्च समर्थ्यते आचार्यैः। स्वयं भगवत्पादशंकराचार्यैरपि भगवद्गीताभाष्यं ब्रह्मसूत्रभाष्यमुपनिषद्भाष्यं च कृत्वा वेदान्तस्य प्रस्थानत्रयी स्थापिता। श्रुतिप्रस्थानं (उपनिषदः), स्मृतिप्रस्थानं (भगवद्गीता), न्यायप्रस्थानं (ब्रह्मसूत्रम्) चेति प्रस्थानत्रयी। तदुद्भूतो वेदान्त इति विद्वद्भिर्मतम्। प्रस्थानत्रयेऽपि ब्रह्मसूत्रस्य महत्त्वं सर्वातिशायि इति निर्विवादः। तदेव वेदान्तस्य मुख्यो ग्रन्थः। तस्योपरि यद्भाष्यसाहित्यमस्ति तस्य वर्णनमस्मिन् ग्रन्थे तत्तदध्यायेषु विद्वद्भिः क्रियते। अतस्तत् तत्रैव द्रष्टव्यमिति।

२. पुरातनवेदान्तः

शंकराचार्यात्प्राक् यो वेदान्तोऽभूत् स पुरातनवेदान्तोऽभिधीयते। अधुना ब्रह्मसूत्रं माण्डूक्यकारिकेति ग्रन्थद्वयमेव पुरातनवेदान्तग्रन्थत्वेन उपलभ्यते। तत्र माण्डूक्यकारिका-प्रणेता गौडपादाचार्यः भगवत्पादशंकराचार्यस्य परमगुरुर्गोविन्दपादस्य च गुरुरासीदिति भगवत्पादशंकराचार्यग्रन्थैः तच्छिष्यसुरेश्वराचार्यग्रन्थैश्च सिद्धम्। तस्य दर्शनमद्वैतवाद इत्यपि निश्चितम्। किन्तु ब्रह्मसूत्रस्य किं दर्शनमित्यत्र विवादः। सर्वप्रथमं गोस्वामिपुरुषोत्तमाचार्येण शंकराचार्यशारीरकभाष्य-रामानुजश्रीभाष्यमध्वाचार्य-ब्रह्मसूत्रभाष्य-वल्लभाचार्याणुभाष्यादीनां तुलनात्मकं समीक्षात्मकमनुशीलनं कृत्वा निर्धारितं यत् वल्लभाचार्यस्य शुद्धाद्वैतवाद एव ब्रह्मसूत्रकारबादरायणस्य मतमासीत्। विंशशत्यां शुद्धाद्वैतवादिमूलचन्द्रतुलसीदास-तैलीवालामहाभागेन इदमेव मतं स्वयुक्तिभिः पुनः प्रतिपादितम्। अपरं च डाक्टर जार्जथीबो महाभागेन शारीरकभाष्यश्रीभाष्ययोस्तुलनात्मकमनुशीलनं कृत्वा निश्चितम् यत् श्रीभाष्यमेव

सर्वथा बादरायणब्रह्मसूत्रमनुसरति। तस्मात् विशिष्टाद्वैतवादो ब्रह्मसूत्रदर्शनमिति निश्चीयते। किन्तु तदितरे न सहन्ते। डाक्टर बी.एस. घाटेमहाभागेन शंकररामानुजमध्वनिम्बार्क-वल्लभभाष्याणां तुलनात्मकमनुशीलनं कृत्वा निश्चितं यत् कदाचित् निम्बार्कभाष्यमेव ब्रह्मसूत्रदर्शनमिति। इत्थं द्वैताद्वैतवादो ब्रह्मसूत्रदर्शनं निश्चीयते। परन्तु तदपि न रुचिकरम्। प्राचीनत्वात् अविच्छिन्नपरम्परानुसरणमूलत्वात् सर्वथोपनिषद्दर्शनानुकूलत्वात् सर्वश्रुतिसंग्राह-कत्वात् श्रुति-स्मृति-युक्ति-पुराणेतिहाससिद्धत्वाच्च अद्वैतवाद एव बादरायणस्य दर्शनमिति अस्मादृशानां बहूनां विचारकाणां मतम् ब्रह्मसूत्रस्य व्याख्यानं कथं विभिन्नैराचार्यैः क्रियत इति अस्मिन् ग्रन्थे तत्तदध्यायेषु द्रष्टव्यम्।

जैमिनिबादरिप्रभृतीनां दर्शनमपि पुरातनवेदान्त इति सर्वेषां मतम्। किन्तु यतः तेषां ग्रन्था नोपलभ्यन्ते, न किंचिदत्र वक्तुं शक्यम्। अपि च शंकराचार्यसुरेश्वराचार्यानन्दगिरि-प्रभृत्यद्वैतवादिनां ग्रन्थेषु उपवर्ष-सुन्दरपाण्ड्य-ब्रह्मनन्दि-द्रविडाचार्य-भर्तृप्रपंच-भर्तृहरि भर्तृमित्र-ब्रह्मदत्तादीनां पुरातनवेदान्तिनां कानिचित् वाक्यानि उद्धृतानि। एवमेव भगवद्बोधायनटंकद्रमिडगुहदेवकपर्दिभारुचि प्रभृत्यवगीतशिष्टपरिगृहीतपुरातनवेदान्तव्याख्यान-सुव्यक्तार्थ-श्रुतिनिकरनिदर्शनोऽयं पन्था इति रामानुजाचार्येण वेदार्थसंग्रहे लिखितम्। अतो बोधायनादयोऽपि पुरातनवेदान्तिन इति ज्ञायते। किन्तु तेषां कोऽपि ग्रन्थो नोपलभ्यते। तेषां यानि कानिचिद् वाक्यानि रामानुजादिग्रन्थेषु प्राप्यन्ते तान्याश्रित्यात्र ग्रन्थे किंचिद् विचारितमस्ति। तच्च द्रष्टव्यं तत्र।

पुरातनवेदान्ते बहवः प्रश्नाः सन्ति। अत्र केवलमेकः प्रश्नः संक्षेपेण विचार्यते। तत्र किं बोधायनः उपवर्षस्यैव अपरनामेति प्रश्नः। नेति अस्माकं मतम्। यतो हि बोधायनो ब्रह्मसूत्रवृत्तिकारत्वेन रामानुजसम्प्रदाय-रामानन्दसंप्रदाययोः स्मर्यते। उपवर्षश्च अद्वैत-वेदान्तसम्प्रदाये ब्रह्मसूत्रवृत्तिकारत्वेन ज्ञायते। पंचपादिकायां पद्मपादेन वृत्तिद्वयं सूचितम्। अतएव द्वावपि वृत्तिकारौ भिन्नौ। बोधायनो विशिष्टाद्वैतवादी आसीत् उपवर्षश्चाद्वैतवादीति निश्चीयते। प्रपंचहृदये उपांगप्रकरणे लिखितम् -

"सांगोपांगस्य वेदस्य पूर्वोत्तरकाण्डसंभिन्नस्याशेषवाक्यार्थविचारपरायणं मीमांसाशास्त्रम्। तदिदं विंशत्यध्यायनिबद्धम् तत्र षोडशाध्यायनिबद्धं पूर्वमीमांसाशास्त्रं पूर्वकाण्डस्य धर्मविचारपरायणं जैमिनिकृतम्। तदन्यदध्यायचतुष्कमुत्तरमीमांसाशास्त्रमुत्तरकाण्डस्य ब्रह्मविचारपरायणं व्यासकृतम्। तस्य विंशत्यध्यायनिबद्धस्य मीमांसाशास्त्रस्य कृतकोटिनामधेयं भाष्यं बोधायनेन कृतम्। तद्ग्रन्थबाहुल्यभयादुपेक्ष्य किंचित् संक्षिप्तम् उपवर्षेण कृतमिति। अतः बोधायनोपवर्षयोर्भिन्नत्वं सिद्धम्

अपरं च किं व्यास इति बादरायणस्यैव अपरनामेति प्रश्नः। पुनः को व्यासः? किं स महाभारतकारः? किं महाभारतकार एव ब्रह्मसूत्रकार इति प्रश्नः। अत्र शंकराचार्येण निर्दिष्टं यत् ब्रह्मसूत्रकृत्तु बादरायणः। तेन व्यासबादरायणयोरभेदो न कृतः। किन्तु भामतीकारवाचस्पतिमिश्रेण अयमभेदः स्वीक्रियते। अन्यासु च परम्परासु अयमभेदः सत्यत्वेन

प्रतिष्ठितः। किन्तु ब्रह्मसूत्रकारो व्यास एव महाभारतकार इति विवादविषयः। प्रमाणाभावादत्र न किंचिद् वक्तुं शक्यम्। व्यासशब्दस्य उपाधिभूतेन स्वीकार्यत्वात् तस्य निर्देशः कस्मिन् व्यासे इति निर्णयासम्भवत्वात्।

ब्रह्मसूत्ररचनाकालः ईसवीयद्वितीयशतीति आचार्यकीथमहाभागेन निश्चितम् तत्र सर्वास्तिवाद- योगाचारदर्शनयोः स्पष्टोल्लेखात् प्रथमशत्यां हीनयानमहायान- विभागाविर्भावत्वाच्च। किन्तु याकोबीमहाभागेन तस्य रचनाकालः ईसवीयतृतीयशतीतः ४५० ईसवीयपर्यन्तम् कस्मिंश्चित् समये निश्चितः, तदैव बौद्धदर्शननिरूपणत्वात् दर्शनशास्त्ररूपेण। परन्तु यतः शून्यवादोल्लेखो ब्रह्मसूत्रे न विद्यते ततः ईसापूर्वद्वितीयशतीति ब्रह्मसूत्रकालो मयाऽन्यत्र निश्चितः प्रि-शंकराद्वैतफिलासफीति ग्रन्थे। सांख्यवैशेषिकबौद्धजैनपाशुपतपांचरात्राणां चोद्भवस्ततः पूर्वत्वात् तेषां वर्णनं ब्रह्मसूत्रकृता सर्वथा तत्कालानुकूलमिति स्पष्टम्।

पुनश्च रामायण-महाभारतप्राचीनपुराणेषु क्वचित् क्वचित् वेदान्तनिरूपणं दृश्यते। तदपि पुरातनवेदान्त इति केचित्। किन्तु पद्मपुराणादिषु शंकराचार्यमायावादः असच्छास्त्रत्वेन वर्णितः, शंकराचार्यश्च प्रच्छन्नबौद्ध उक्तः। अतएव तेषां प्रणयनं शंकरोत्तरकालेऽभवदिति निर्विवादः। अपरं च यतो हि भगवद्गीता वेदान्तस्य स्मृतिप्रस्थानत्वेन स्वीक्रियते, सा च महाभारतार्थसंग्रहभूताभिमता, अतएव तदुपजीव्यः महाभारतांशः पुरातनवेदान्त इति निश्चितम्।

३. अथ शंकराचार्यस्य अद्वैतवेदान्तः

सम्प्रति शंकराचार्यस्य आविर्भावकालः प्रायेण ७८८-८२० ईसवीयकालो मन्यते। तस्य द्वादशजन्मशतीसमुत्सव अनया गणनया १९८८ ईसवीयाब्दे समजायत। अस्य कालनिर्णयस्य आधारः के.बी. पाठकमहाभागेन बेलग्रामात् प्राप्तः पृष्ठत्रयात्मको हस्तलिखितो ग्रन्थः। तस्मिन् उक्तम्-

"दुष्टाचारविनाशाय प्रादुर्भूतो महीतले।
स एव शंकराचार्यः साक्षात् कैवल्यनायकः।।
निधि नागेभवह्न्यब्दे विभवे शंकरोदयः।
अष्टवर्षे चतुर्वेदान् द्वादशे सर्वशास्त्रवित्।
षोडशे कृतवान् भाष्यं द्वात्रिंशे मुनिरभ्यगात्।
कल्पब्दे चन्द्रनेत्राङ्क वह्न्यब्दे गुहाप्रवेशः।
वैशाखे पूर्णिमायान्तु शंकरः शिवतामियात्।। इति

तत्र निधिनागेभवह्न्यब्दे ७१० शकाब्दम्। तच्च ७८८ ईसवीयाब्दम्। एवमेव पण्डित गोपीनाथकविराजेन कृष्णब्रह्मानन्दकृतशंकरविजये निम्नश्लोकौ लब्धौ -

निधि नागेभवह्न्यब्दे विभवे शंकरोदयः।
कलौ तु शालिवाहस्य सखेन्दुशतसप्तके।। (७१०)
कल्पब्दे भूद्गंकाग्निसम्मिते शांकरो गुरुः।
शालिवाहशके त्वक्षिसिन्धुसप्तमितेऽभ्यगात्।। इति।।

एताभ्यां श्लोकाभ्यामेव उपर्युक्तमतं समर्थ्यते। किन्तु काशीनाथ त्र्यम्बक तैलंगमहाभागस्तन्न सहते। उपलब्धहस्तलिखितग्रन्थस्यार्वाचीनत्वात् अप्रामाणिकत्वाच्च पाठकमहोदयस्य मतं तेन निरस्यते। केरलोत्पत्तिग्रन्थमाश्रित्य ४०० ईसवीयाब्दं शंकराचार्यस्य जन्माब्दं तेन निश्चितम्। तदपि न समीचीनम्। शंकरस्य शारीरकभाष्ये धर्मकीर्तिवचनोद्धरणत्वात् तस्य धर्मकीर्तिकालादपरत्वं सिद्धम्। वाचस्पतिमिश्रस्य कालश्च निश्चितो यतो हि तेन ८४१ ईसवीये न्यायसूचीनिबन्धो रचित इति तेनैव लिखितम्। तेन शारीरकभाष्यटीका भामती लिखिता। अतः शंकराचार्यस्य कालः ८४१ ईसवीयाब्दतः प्रागिति निश्चितम्। धर्मकीर्तिकालश्च प्रायः ५६० ईसवीयाब्दम्। अपरं च शंकराचार्यः नृपतिपूर्णवर्मणः समकालिक इति तस्य ग्रन्थे पूर्णवर्मोल्लेखतः अवधार्यते। कनिंघमहोदयेन पूर्णवर्मणः कालः ५६०-६३० ईसवीये निश्चितः। अतएव शंकराचार्यस्य आविर्भावः ६३० ईसवीयाब्दं निकषाऽभवदिति विज्ञायते। मयापि अन्यत्र पूर्वोद्धृतग्रन्थे प्रतिपादितम् यत् यदा गौडपादः परमवृद्धोऽभूत् तदा शंकराचार्यो युवा आसीत्। एवं स गौडपादस्य कनिष्ठसमकालिकः। अनेन हेतुनापि तस्य कालः ६३० ईसवीयाब्दं निकषा प्रतिभाति। अतः परं निश्चयत्वेनात्र न किंचिदन्यद् वक्तुं शक्यमिति अलं विस्तरेण। शंकराचार्यचरितज्ञानार्थम् अनन्तानन्दगिरि- विद्यारण्यप्रभृतिविरचितशंकरदिग्विजयादयो ग्रन्थाः द्रष्टव्याः। हिन्दीभाषायां चाचार्यबलदेवोपाध्यायकृतो ग्रन्थोऽवलोकनार्हश्च।

शंकराचार्यकृता बहवो ग्रन्थाः प्रसिद्धाः। किन्तु तेषु दशोपनिषद्भाष्यं, गीताभाष्यं, शारीरकभाष्यम् उपदेशसाहस्री चेति त्रयोदशग्रन्था एव तत्प्रणीताः प्राधान्येन स्वीक्रियन्ते। तत्कृतित्वेन प्रसिद्धा अन्ये ग्रन्थास्तस्यानुयायिभिः कृताः। अधुना योगभाष्यविवरणं तस्य कृतित्वेन प्रस्तूयते। किन्तु अत्र विवादोऽपि वर्तते। इत्थं सौन्दर्यलहरीप्रभृतिग्रन्थेष्वपि विवादः। कदाचित् एतादृशाः सर्वे ग्रन्थाः परवर्तिजगद्गुरुशंकराचार्यैः विरचिताः। ते च शंकराचार्यस्थापितमठानामध्यक्षाः आसन्। अतएव एते ग्रन्था अपि अद्वैतवेदान्तमेव पुरस्कुर्वन्ति। पुनश्च शंकराचार्येण प्रतिपादितं यत् ब्रह्ममीमांसा जैमिनेः कर्ममीमांसायाः स्वतन्त्रास्ति। इत्थं कर्ममीमांसाब्रह्ममीमांसयोरैक्यशास्त्रत्वं नास्ति। कर्ममीमांसा पूर्वमीमांसा वा द्वादशलक्षणीवेत्युच्यते चतुरध्यायसत्वात्। इत्थं षोडश-लक्षणी मीमांसा अस्तीति वैष्णववेदान्तिनः। शंकराचार्यप्रभृत्यद्वैतिभिश्च चतुर्लक्षणी ब्रह्ममीमांसा द्वादशलक्षणीमीमांसातो भिन्ना स्वतन्त्रा चेति स्वीकृतम् विषयप्रयोजनफलभेदाच्च तयोः। किन्तु तन्मतं वेदान्तदेशिकादयो विशिष्टाद्वैतवादिनो न सहन्ते। ते उभयमीमांसयोरैक्यशास्त्रम् प्रतिपादयन्तीति। वेदान्तदेशिकश्च वदति यत् अस्मिन् ऐक्यशास्त्रे चतुर्लक्षणी संकर्षणमीमांसापि समाविष्टा वर्तते। संकर्षणमीमांसा आचार्य काशकृत्स्नविरचितेत्यपि वेदान्तदेशिकस्य मतम्। किन्तु न च तद् इतिहाससिद्धम्।

शंकराचार्यस्य अद्वैतवेदान्तः कीदृशः? तस्य च विकासः कथमद्यावधि जात इति सर्वमद्वैतवेदान्ताध्यायेऽत्र वर्णितम्। तच्च तत्रैव द्रष्टव्यम्।

४. किं शंकराचार्यः प्रच्छन्नबौद्धः?

भास्कर-रामानुज-मध्ववेदान्तदेशिकादयो वैष्णवाचार्या आमनन्ति यत् शंकराचार्यः प्रच्छन्नबौद्धोऽस्ति। पद्मपुराणे चोक्तम्-

मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव तदिति। एवं रूपेण सकर्मकेण ज्ञाधात्वर्थेन सर्वलोकसाक्षिणमपरोक्षमवभासमानेन ज्ञानमात्रमेव परमार्थत इति साधयन्तः सर्वलोकोपहासकारणं भवन्ति वेदवादच्छद्मप्रच्छन्नबौद्धनिराकरणे निपुणतरं प्रपंचितमिति रामानुजाचार्येण श्रीभाष्ये (२।२।२७)सूत्रभाष्ये निगदितम्। भेदाभेदवादिना यादवप्रकाशेन चोक्तम्

वेदोऽनृतो बुद्धकृतागमोऽनृतः प्रामाण्यमेतस्य च तस्य चानृतम्
बौद्धाऽनृतो बुद्धिफले तथानृते यूयं च बौद्धाश्च समान संसद इति।
मध्वाचार्येणाणुभाष्ये (२।२।२६) सूत्रभाष्ये लिखितम्

यच्छून्यवादिनः शून्यं तदेव ब्रह्मवादिनः।
नहि लक्षणभेदोऽस्ति निर्विशेषस्त्वतस्तयोरिति।

उदयनाचार्य-विज्ञानभिक्षुप्रभृतिभिरपि एता युक्तयः परिपुष्टाः। केचिदर्वाचीनविद्वांसोऽपि तासां पुनरुक्तिं कुर्वन्ति।

किन्तु अद्वैतवेदान्तिन इमम् आरोपं निराकुर्वन्ति। स्वयं भगवत्पादशंकराचार्येण शारीरकभाष्ये बौद्धमतं निराकृतम्। शून्यवादो विज्ञानवादोऽथवा सर्वास्तिवाद इति सर्वं तेन निरस्तम्। अतो न स प्रच्छन्नबौद्ध इति निष्पक्षसमीक्षकाणामभिमतम्। अद्वैतवेदान्तपरम्परापि अद्वैतवेदान्त-बौद्धमतभेदं प्रदर्श्य शंकराचार्यस्य प्रच्छन्नबौद्धत्वं निराकरोति। तथाहि आचार्यपद्मपादेनोक्तम्-किन्तु ग्राहकस्य अहंकारकर्तुरात्मनोऽभावे। स चैकरूपोऽनुभवाद् युक्तिबलाच्च प्रसाधित इति बौद्धमते आत्मनः क्षणिकत्वमद्वैतमते च तस्य एकरूपत्वं नित्यत्वं च प्रसाधितम्। अतएव वेदान्तवादविज्ञानवादयोरभेदो नास्ति। वाचस्पतिमिश्रामलानन्दमतमनुसृत्य अप्पयदीक्षितेन चोक्तम्-नहि विज्ञानवादिनः अस्माभिरव जगदनिर्वचनीयमिति उच्यते (परिमले २।२।२) टीकायाम् इति। एवमेव खण्डनखण्डखाद्यकृता श्रीहर्षेण स्थापितम्-

विज्ञानव्यतिरिक्तं पुनरिदं विश्वं सदसद्भ्यां विलक्षणं ब्रह्मवादिनः संगिरन्ते (खण्डनखण्डखाद्यस्य प्रथमपरिच्छेदे) इति। तथा च जगतः आत्मना सह अनन्यत्वं सिद्धं वेदान्तमते बौद्धमते च जगतः आत्मनो भिन्नत्वं विज्ञानाकारत्वं च। एवमेव विवरणाचार्यैरुक्तम्-अस्ति चात्र महान् सिद्धान्तभेदः।

क्षणिकाद् विज्ञानाद् भेदेन अर्थक्रियासामर्थ्यसत्त्वशून्यं विषयमाहुर्विज्ञानवादिनः तत्त्वदर्शिनस्तु

अद्वितीयात् संवेदनादभेदेऽपि विषयस्य भेदेनाप्यर्थक्रियासामर्थ्यसत्त्वं स्थायित्वं चाबाधितमस्तीति वदन्ति (पंचपादिका विवरणस्य ३ १७ पृष्ठे) इति।

पुनश्च शून्यवादिनां शून्यः चतुष्कोटिविनिर्मुक्तोऽस्ति वेदान्तिनां च ब्रह्म सदस्ति। शून्यश्च ज्ञेयो ब्रह्म च ज्ञानमिति महान् भेदः शून्यवादवेदान्तवादयोः। अतएव अद्वैतवादिनो न प्रच्छन्नबौद्धाः सन्ति। वस्तुतस्तु बौद्धमतमेव उपनिषत्प्रभवत्वाद् अद्वैतमतवत् केषुचित् विषयेषु प्रतीयते इति कुमारिलभट्टप्रभृतीनां प्राचीनाचार्याणाम् मतम्। अधुनापि डाक्टर राधाकृष्णनूप्रभृतिभिरिदमेव मतं स्वीक्रियते। मायावादस्य उपनिषत्प्रभत्वमपि रामचन्द्र-दत्तात्रेयरानाडेप्रभृतिदार्शनिकैः आधुनिकसमये सम्यक् प्रतिपादितमित्यपि विज्ञेयम्। ज्ञानमार्गश्च औपनिषदः सिद्धान्त इति मध्वाचार्यप्रभृतिब्रह्मसूत्रभाष्यकारैरपि ग्राह्यते। अतएव अद्वैतवेदान्तः सर्वथा औपनिषदं दर्शनम् मूलवेदान्तश्चेति सिद्धम्। चिरकालात् स मुख्यो वेदान्त इति प्रसिद्धेः। इतरश्च वेदान्त उपचरितार्थे वेदान्त इत्यभिधीयते। परमार्थतः स वैष्णवो वेदान्त इति नाम्ना प्राधान्येन प्रसिद्धः।

५. अथ विशिष्टाद्वैतवादः

विशिष्टाद्वैतवादस्य प्रवर्तको बोधायनः। स हि ब्रह्मसूत्रस्य बृहट्टीकां चकार। किन्तु सा टीका नोपलभ्यते। तस्याः संक्षेपो भगवद्रामानुजाचार्येण श्रीभाष्ये कृतः। ततश्च विशिष्टाद्वैतवादप्रवाहो वृद्धिं गतः। अद्यावधि च स प्रचलति।

विशिष्टाद्वैतवादिनो ब्रह्म चिदचिद्विविशिष्टमस्तीति वदन्ति। जगतः सत्यत्वं ब्रह्म-परिणामवादः प्रकृतेर्ब्रह्माश्रितत्वं, प्रकृतेश्च महदादिसांख्यीयतत्त्वानामाविर्भाववाद इत्यादीनि बहुमतानि तेषाम्। तानि सर्वाणि अत्रैव रामानुजमतमाश्रित्य वर्णितानि।

विशिष्टाद्वैतवादोऽपि द्विविधः, आद्योऽपि द्विविधः शिवपारम्यवादः शक्तिपारम्यवादश्च। प्रथमः श्रीकण्ठभाष्यमाश्रित्य अत्रैव वर्णितः। शक्तिविशिष्टाद्वैतवादश्च द्विविधः वीरशैवमतशाक्तमतभेदात्। उभावपि अत्र वर्णितौ। पुनश्च वैष्णवविशिष्टाद्वैतवादः त्रिविधः, रामानुज-रामानन्द-स्वामिनारायण-भेदात्। चरमौ द्वावपि रामानुजमतस्यैव शाखाभूताविति इतिहासविदः। रामानन्दवेदान्तो रामानुजवेदान्ताद् भिन्न इति केचित् आधुनिकरामानन्दवेदान्तिनः। स्वामिनारायणवेदान्तश्च नव्यविशिष्टाद्वैतवाद इति स्वामिनारायणानुसारिणः। सर्वेऽपि विशिष्टाद्वैतवादिनः अद्वैतमतं निराकुर्वन्ति। अतः तेषां मुख्यो विवादः अद्वैतवेदान्तिभिः सह अजायत। अस्मिन् ग्रन्थे तत्तदध्यायेषु विशिष्टाद्वैतवादस्य प्रगतिः अद्वैतविशिष्टाद्वैतयोश्च विवादः द्रष्टव्यौ।

६. अथ सेश्वरवेदान्तस्य उदग्रवैभवम्

निम्बार्कमध्वादिभिः सेश्वरवेदान्तस्य उदग्रवैभवम् कृतम्। यद्यपि विशिष्टाद्वैतवादः सेश्वरवेदान्तोऽस्ति तथापि अन्ये ईश्वरवादिनस्तं न सहन्ते। भास्कर-निम्बार्क-

मध्व-विज्ञानाभिक्षु-वल्लभ-बलदेव विद्या-भूषणादयः स्वस्ववेदान्तं प्रतिपादयन्ति। भास्कर-निम्बार्कौ द्वैताद्वैतवेदान्तिनौ, मध्वो द्वैतवेदान्ती, वल्लभः शुद्धाद्वैतवेदान्ती बलदेवविद्याभूषणश्च अचिन्त्यभेदाभेदवेदान्ती। विज्ञानभिक्षुमतं अविभागाद्वैतवादः। एतानि सर्वाणि मतानि अस्मिन् ग्रन्थे पृथक्पृथगध्यायेषु वर्णितानि। एतेभ्य ईश्वरवादस्य अद्भुतोत्थानमभवत्। ईश्वरस्य सगुणत्वं जगतः सत्यत्वम् भक्तिमार्गस्य सायुज्यलाभः सहायत्वम् इत्यादीनि मतानि सर्वैः अनुमोदितानि। श्रीकृष्णः परमेश्वरः अवतारी चेति तेषां निश्चयः! एतेन कृष्ण-भक्तिस्तद्विकासश्च बहुधैव अभवताम्। तस्सर्वं तत्तदध्यायेषु अत्र द्रष्टव्यमिति। डाक्टर रामकृष्णगोपाल भण्डारकरमहादयैः प्रतिपादितम् यत् वैष्णवमतस्य क्रमिकविकासो रामानुजादनन्तरम् चतुर्विधो जातः, मध्व-निम्बार्क-वल्लभचैतन्यमतावतारात्। यथा रामानुजाचार्येण नारायणपारम्यवादः स्थापितः तथा मध्वादिभिः कृष्णपारम्यवादः प्रतिपादितः। श्रीकृष्णः परमब्रह्मेति मध्वाचार्यः। स किशोरः सदा राधया सह वर्तत इति निम्बार्काचार्यः। स बालः यशोदानन्दनो बालगोपाल इति वल्लभाचार्यः। राधामाधवरूपेण एक एव श्रीकृष्णः परमदैवतमिति चैतन्यमहाप्रभुः। इत्थं कृष्णपारम्यवादेषु क्रमशः राधाप्राबल्यं जातम्। तस्य परिणतिः राधापारम्यवादे राधावल्लभमतसंस्थापकाचार्यहितहरिवंशमहाभागेन कृता। स्यादेतत्-यथा वैष्णवाः प्राधान्येन कृष्णतत्त्वपारम्यवादं पुरस्कुर्वन्ति तथैव अद्वैतवेदान्ताचार्यमधुसूदनसरस्वती अपि भणति-

वंशीविभूषितकरान्नवनीरदाभात्
पीताम्बरादरुणबिम्बफलाधरोष्ठात्।
पूर्णेन्दुसुन्दरमुखादरविन्दनेत्रात्
कृष्णात्परं किमपि तत्त्वमहं न जाने, इति।

कृष्णभक्तिमार्गेण भागवतपुराणं वेदान्तग्रन्थेषु सम्यक् प्रतिष्ठापितम्। ततः परं वेदान्तः पौराणिकदर्शनरूपेण स्थापितः। विष्णुपुराणभागवतपुराणादयो ग्रन्थाः ब्रह्मसूत्रादपि अधिकं महत्त्वं प्राप्तवन्तः सर्वसंशयनिवारकत्वात्। अतः परं च भगवद्गीता साक्षाद्भगवद्वचनत्वेन सर्वैः वेदान्तिभिः व्याख्यायते।

७. अथ भगवद्गीतायोगवासिष्ठवेदान्तः

भगवद्गीता सर्ववेदान्तिस्वीकृतग्रन्थोऽस्ति। योगवासिष्ठं च पुरा शांकरवेदान्ताद्भिन्नो ग्रन्थ आसीत्। किन्तु आविद्यारण्यात् तस्य अन्तर्भावः शांकरवेदान्ते जातः। तस्य नाम योगवासिष्ठरामायणमस्ति। रामायण-महाभारतादयः स्मृतिग्रन्थाः। अतएव अत्र योगवासिष्ठवेदान्तनिरूपणं भगवद्गीतावेदान्तेन सह क्रियते।

यथाकालं वेदान्तदर्शनम् औपनिषदं दर्शनं, ब्रह्मसूत्रदर्शनम्, भागवतदर्शनं भगवद्गीतादर्शनमिति चतुर्विधरूपमलभत्। अधुना शताधिकवर्षदारभ्य तस्य विवेचनं प्रायेण भगवद्गीताव्याख्यानेन संपाद्यते। ततः पूर्वं मध्ययुगे भागवतपुराणमाश्रित्य तस्य विवेचनं

वल्लभाचार्यजीवगोस्वामिप्रभृतिभिर्वेदान्तिभिः कृतम्। किन्तु शारीरकमीमांसासूत्रदर्शनमेव मुख्यो वेदान्त इति मतं नालोचनार्हम्, अन्यप्रस्थानग्रन्थानां तस्यैव उपजीव्यत्वात्। यद्यपि वेदान्तसारकृता सदानन्दयतिना वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाणं तदुपकारीणि शारीरकसूत्रादीनि चेति लिखितं शारीरकदर्शनं च उपचरितार्थे वेदान्त इति मतम्, तथापि शारीरकमीमांसा-सूत्राणां वेदान्तार्थ-विचारानुकूलत्वात् वेदान्तार्थ-सर्वसंग्राहकत्वात् वेदान्तवाक्यप्रमेयासम्भावनाविपरीताभावनापोहत्वाच्च शारीरकमीमांसासूत्रमेव मुख्यो वेदान्तग्रन्थो जातः। यथा सर्वैः वेदान्तसम्प्रदायप्रवर्तकैः ब्रह्मसूत्रभाष्यं प्रणीतं न च तथा तैः उपनिषद्भाष्यं रचितम्। अतः आशंकरात् विद्याभूषणपर्यन्तम् ब्रह्मसूत्रमेव वेदान्तशास्त्रनियामकमस्ति। तदेव वेदान्तजनकं वेदान्तप्रमापकं चेति समस्तवेदान्तपरम्परयैव स्थापितम्।

८. अद्वैतवेदान्तस्य अन्यवेदान्तैः सह सम्बन्धः

अस्मिन् ग्रन्थे शांकरवेदान्त-रामानुजवेदान्त-मध्ववेदान्तादिदर्शनानां परस्परनैरपेक्ष्यं स्वातन्त्र्यं स्वतःपूर्णत्वं च प्रतिपादितानि। किन्तु वेदमूलकत्वेन वेदान्तत्वेन च तेषामभेदोऽपि दरीदृश्यते, अतस्तद्वर्णनमिह क्रियते।

रामानुजमध्वप्रभृत्याचार्यैः शांकरवेदान्तनिराकरणाय बहुप्रयासः कृतः। शांकरवेदान्तानुयायिभिरपि तेषां निराकरणं निरस्तं तेषां च मतानि दूषितानि। एवं वेदान्तेतरैः सह अद्वैत-वेदान्तसम्बन्धः प्रायेण खण्डनपरक एव आपाततो दृश्यते। किन्तु सर्वे वेदान्तिनो वैदिका ब्रह्मवादिनश्च भवन्ति, श्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासानुकूलसदाचारं चानुसरन्ति। अतस्तेषां मतेषु सामान्यसिद्धान्ता अपि बहुविधा वर्तन्ते। वेदस्य अपौरुषेयत्वं प्रामाण्यस्य स्वतस्त्वं, धर्मस्य प्रथमपुरुषार्थत्वं, मोक्षस्य चरमपुरुषार्थत्वं, वर्णाश्रमधर्मस्य कर्तव्यतयानुपालनीयत्वं गायत्र्यादिमन्त्राणां स्वीकार्यत्वं, ब्रह्मणः सच्चिदानन्दरूपत्वांगीकार्यत्वं, कर्मभक्तिज्ञानमार्गाणां किमपि समन्वयत्वं, योगमार्गस्य उपयोगित्वं, सदाचारस्य धर्मप्रमाणत्वं, कर्मवाद-पुनर्जन्मवादावतारवादप्रभृतिसिद्धान्त-स्वीकार्यत्वं च सर्ववेदान्तसिद्धान्ताः। ततश्च तेषां परस्परं खण्डनव्यापारो गौणः, सामान्यसिद्धान्तवेदमतमण्डनव्यापारश्च प्रधान इति वेदान्तवैविध्येऽन्तर्वहन्तीं सरस्वतीं को न पश्यति? अपरं च काणादं पाणिनीयं च सर्वशास्त्रोपकारकमिति न्यायमंगीकृत्य को वेदान्ती संस्कृतं तर्कशास्त्रं च न व्यवहरति? राष्ट्रभक्तिं, स्वराज्यप्रेम, तीर्थगमनं गुरुभक्तिं लोकसंग्रहरूपसमाजसेवां च को न उपदिशति? तस्मात् समेषां वेदान्तानामैक्यं वरीवर्तत इति निश्चितम्। नहि निन्दान्यायेन तेषां निन्दापरकं कथनमपि स्वमतस्तुत्यर्थं परमतविज्ञापनार्थं च भवतीति सुधीजननिश्चयः। अतश्चोक्तम् माध्ववेदान्तिना वादिराजेन युक्तिमल्लिकायाम् -

"वैदिकानां तु कलहो वेदार्थास्फूर्तितः परम्।
सुरासुराः सुधार्थे प्राक् नैकीभूताः किमम्बुधौ।।
श्रुत्याख्या राजकन्या यत्सर्वा स्मृतिसखीवशा।
अतो अनुकूलतर्काख्यमन्त्रिणा सर्वतो मुखं पालिता।।

स हि श्रुतिसतीकण्ठ सूत्रसूत्रकृदीश्वरः।
जीवस्याच्छादिका त्वेका परस्याच्छादिका परा।।
द्वयं जीवगतं नित्यं हरिस्तूभयमोचकः।
हरेरिच्छापि मायाख्या मायाख्या प्रकृतिर्जडा।।" इति

तच्च सर्वमद्वैतवादिभिरपि तथैव परामृश्यते यथा द्वैतवादिभिः। एवमेव डी.टी. ताताचारीमहाभागो वदति विशिष्टाद्वैतसिद्धौ। यथा अनन्तकृष्णशास्त्रिणा विंशशत्याम् अद्वैतवेदान्त-विशिष्टाद्वैतवेदान्तकलहो वर्धितस्तथा स बहुभ्यो न रोचते। तयोः साम्यात् वेदवादो ब्रह्मवादो वा सनातनधर्मो वा सर्वैः वेदान्तिभिः प्रतिपाद्य इति अर्वाचीनविदुषां मतम्। करपात्रीति नाम्ना प्रसिद्धः हरिहरानन्दसरस्वतीमहाभागोऽपि विंशशत्यां द्वैतवाद-विशिष्टाद्वैतप्रभृतिवादैः सह अद्वैतवादस्य सामञ्जस्यं स्थापयतीति अलं विस्तरेण। ब्रह्मविद्या गरीयसी न तु कश्चिद् वादो वरीयान् इति विज्ञेयं जिज्ञासुभिः।

अपि च अर्थपंचकवादः सर्वैर्वेदान्तिभिः स्वीक्रियते। प्राप्यप्रापकफलोपायतद्विरोधित्वानीति अर्थपंचकम्। प्राप्यं ब्रह्म। तच्च शास्त्रैकगम्यं, वेदैकप्रमाणगम्यं वा। प्रापकश्च जीवः। स च मुमुक्षुः। फलं च मोक्षः परमपुरुषार्थः। उपायश्च मोक्षमार्गः श्रवणमनननिदिध्यासनरूपः। तद्विरोधित्वं च अज्ञानं क्रोधलोभमोहादिकसन्तानरूपमिति अर्थपंचकवादः सर्वेषां वेदान्तिनामैक्यसूत्रम्।

६. तत्त्वमसीति व्याख्यानम्

तत्त्वमसीति वाक्यं जीवब्रह्मसम्बन्धं निरूपयति। तत्र तस्य त्वम् असीति मध्ववेदान्तिनः। एतेन जीवब्रह्मणोर्भेदो जीवश्च ब्रह्मणोऽस्ति, न तु ब्रह्मेति तेषां निश्चयः। किन्तु जीवचैतन्यं ब्रह्मचैतन्यात् सर्वथा न भिद्यते, संवित्तिस्वरूपप्रकाशत्वादतो द्वैतवेदान्तिनोऽपि एतावता अभेदं प्रतिपादयन्ति। भास्करनिम्बार्क-विज्ञानभिक्षु बलदेवविद्याभूषणादिद्वैताद्वैतवादिनश्च जीवब्रह्मणो-र्भेदाभेदसम्बन्धं स्वीकुर्वन्ति। तत्पदार्थ त्वं पदार्थयोश्चैतन्यमभिन्नम्, तयोश्च गुणशक्तिकर्मदेहादयो भिन्नाः। अतएव यादृशौ भेदाभेदौ 'असीति' पदेन लक्ष्यते। भेदांशज्ञाने जहल्लक्षणा अभेदांशज्ञाने चाजहल्लक्षणेति तेषां मतम्। किन्तु कथं भेदः अभेदेन सह संगच्छत इत्यत्र विवाद-विषयः तस्य समाधानं द्वैताद्वैतवेदान्तिभिर्बहुविधं क्रियते। किन्तु तत्र व्याघातो नाम दोषो वरीवर्ति। अतएव तं निराकर्तुं रामानुजादिविशिष्टाद्वैतवादिनो निरूपयन्ति यत् भेदः अभेदस्य गुणः विशेषणं वा। इत्थं जीवः त्वंपदार्थो वा ब्रह्मणः तत्पदार्थस्य वा विशेषणमस्ति। किंवा जीवः चिदचिद्विशिष्टः। ब्रह्मापि चिदचिद्विशिष्टम्। अतएव जीवब्रह्मणोरैक्यं विशिष्टत्वमूलकमस्ति। द्रव्यत्वेन भिन्नौ गुणत्वेन च अभिन्नाविति त्वंपदार्थतत्पदार्थौ, तौ च अपृथक्सिद्धाविति विशिष्टाद्वैतवादिनः। किन्तु अपृथक्सिद्धिः कथमनन्यत्वाद् भिद्यत इति अद्वैतवेदान्तिनां प्रश्नः कथमपि भिद्यते इति विशिष्टाद्वैतिनः। न भिद्यते इति अद्वैतिनः। अभेदः भेदनिर्वाहक इति विशिष्टाद्वैतवादिनः। अभेदः शुद्धः भेदस्तु औपाधिक इति अद्वैतवादिनः। अस्मिन् विवादे

अभेदस्यैव मुख्यार्थत्वमिति तेषां सामान्यसिद्धान्तः। अतः अद्वैतवेदान्त एव सर्ववेदान्तसंजीवनमिति निष्कर्षः। अद्वैतवादं विना तत्त्वमसीतिवाक्यस्य शब्दार्थयोजना पदार्थयोजना वा न न्यायसंगता भवतीति अस्मादृशानां मतम्। अतः तत्पदार्थस्य त्वंपदार्थस्य च जहदजहल्लक्षणया ब्रह्मात्मैक्यरूपोऽर्थो निश्चितः। तत्पदार्थस्य वाच्यार्थः ईश्वरः। त्वंपदार्थस्य वाच्यार्थश्च जीवः। किन्तु जीवः ईश्वराद् भिद्यते। अतएव तयोरैक्ये विरोधः। स च लक्षणाबीजम्। जहदजहल्लक्षणया त्वंपदार्थस्य लक्ष्यार्थः आत्मा तत्पदार्थस्य लक्ष्यार्थः ब्रह्म। 'अयमात्मा ब्रह्म' इति श्रुतेः तयोरैक्यं प्रतिपादितम्। अतएव तत्त्वमसि, त्वं ब्रह्म असि वेति आदेशः। सोऽहं ब्रह्मेति अनुभवश्च तत् त्वमसीति आदेशात् भवतीति सर्ववेदान्तसिद्धान्तः। ब्रह्मैव परमार्थः। ब्रह्मसाक्षात्कारश्च सत्यसिद्धिरिति सर्ववेदान्तमतनिष्कर्षः।

१०. कार्यकारणवादः

कार्यकारणवादस्तत्त्वदर्शनस्य नियामकः। किं कारणं किं कार्यं कश्च तयोः संबंध इत्यत्र प्रश्नाः। प्रश्नत्रयेऽपि मुख्यः प्रश्नोऽन्तिमः। कार्यकारणसम्बन्धस्य अन्तर्भावः समवाये वैशेषिकैः क्रियते। किन्तु वेदान्तिनस्तन्न सहन्ते। समवायाभ्युपगमाच्च साम्यादनवस्थितेरिति सूत्रेण बादरायणाचार्येणैव समवायवादो निराकृतः। तत्र कारणे कार्योत्पादनशक्तिरस्तीति मध्ववेदान्तिभिः शक्तिर्नाम पदार्थोऽभिमतः। इयं शक्तिः सहजशक्तिरभिधीयते। सा तु परमात्मशक्तेर्भिन्नेति माध्वमतम्। न सा परमात्मशक्तेर्भिन्नेति निम्बार्कवल्लभबलदेवविद्याभूषणाः। तस्या अन्तर्भावोऽचिन्त्यशक्ताविति तेषां मतम्। सा शक्तिः वास्तविकी औपाधिकी वेति विवादविषयः। वास्तविकीति वैष्णववेदान्तिनः। औपाधिकीति शांकरवेदान्तिनः। तत्र कल्पनालाघवात् शांकरमतमेव न्यायसम्मतम् प्रतिभाति।

अपरं च कार्यकारणयोः संबन्धः भेदाभेदसम्बन्ध इति मध्वनिम्बार्कबलदेवविद्याभूषणाः। स तु अभेद एवेति वल्लभाचार्यः। अपृथक्सिद्धिरिति रामानुजाः। अनन्यत्वमिति शांकराः।

अपि च कथं भेदाभेदसंबन्धः? स प्रधानसम्वन्धः भेदाभेदसमरूप इति निम्बार्कबलदेव-विद्याभूषणाः। भेदश्च अभेदविशिष्टता विशिष्टता च स्वतंत्रपदार्थ इति माध्वाः। यद्यपि भेदः अभेदविशेषणमस्ति तथापि विशिष्टता न स्वतन्त्रपदार्थ इति रामानुजीयाः। वैशिष्ट्यं सविशेषत्वं वा पदार्थस्वरूपमेव ते ख्यापयन्ति। न तद् पदार्थस्य रूपमिति शांकराः, औपाधिकत्वेन तद्व्याख्यानसंभवात्। इत्थं भेदो नाम विवर्त इति सिद्धम्। पुनश्च कार्यं कारणे सद् असद्वेति प्रश्नः। तत्र सदसद्वाद इति मध्वाचार्यः। शक्तिपरिणामरूप सत्कार्यवाद इति निम्बार्काचार्यः। अयं परिणामश्च शक्तिविक्षेपात्मकपरिणाम इत्युच्यते। स च सांख्यस्य प्रकृतिपरिणामवादाद् भिद्यते। यतो हि सांख्ये प्रकृतिः स्वतन्त्रा जडा च। किन्तु निम्बार्कमते प्रकृतिरीश्वरशक्तिः चेतना परतन्त्रा च। एतादृशी प्रकृतिः ईश्वराद् भिन्नापि सती तदभिन्नास्तीति वास्तविक-भेदाभेदवादः निम्बार्काचार्यस्य। स भेदाभेदवादः औपाधिक इति भास्कराचार्यः। स तु अचिन्त्य इति बलदेवविद्याभूषणः।

अपि च प्रकृतिस्तु ईश्वरशक्तिः। सा शक्तिश्च ईश्वरगुण एव। अतएव न गुणाद् भिन्नः शक्तिर्नाम कोऽपि पदार्थः। गुणश्च विशेषणमिति रामानुजादयो विशिष्टाद्वैतवादिनो वदन्ति। जगत् ब्रह्मपरिणाम इति च तेषां मतम्। एतेन परिणामेन ब्रह्मणि न विकारो जायत इति सर्वे वेदान्तिनः। किन्तु प्राधान्येन अस्य अविकृतपरिणामवादस्य व्याख्यानं वल्लभाचार्यैः कृतम्। अनन्तशक्तिमत्वात् ब्रह्मणि न विकार इति वल्लभाचार्यः। न ब्रह्मणि विकारः अचिन्त्यशक्तिमत्वादिति चैतन्यानुयायिनः। वास्तविकशक्तिरूपेण वास्तविकगुणरूपेण वा ब्रह्मणः कारणशक्तिः भेदाभेदविरोधेन ग्रस्ता तद्दोषपरिहारार्थं शक्तेर्मायिकत्वमेव शरणमिति अद्वैतवेदान्तिनः। अतश्च ब्रह्मपरिणामवादस्थले ब्रह्मविवर्तवादो अंगीकार्यः। स एव परिणामवादस्य उत्तरभूमिः। उक्तं च सर्वज्ञात्ममुनिना संक्षेपशारीरके -

विवर्तवादस्य हि पूर्वभूमिः वेदान्तवादे परिणामवादः।
व्यवस्थितेऽस्मिन्परिणामवादे स्वयं समायाति विवर्तवादः।। इति।

अतो भगवत्पादशंकराचार्यैरुक्तं २।२।१७ ब्रह्मसूत्रभाष्ये-कार्यकारणयोर्हि भेदसिद्धावाश्रिताश्रयसिद्धिराश्रिताश्रयभावसिद्धौ च तयो र्भेदसिद्धिः, कुण्डबदरवदितीतरेतराश्रयता स्यात्। न हि कार्यकारणयोर्भेद आश्रिताश्रयभावो वा वेदान्तवादिभिरभ्युपगम्यते, कारणस्यैव संस्थानमात्रं कार्यमित्यभ्युपगमादिति। इत्थं कार्यकारणवादस्य विवर्तत्वात् मायावादः सिद्धः। स च वेदोपनिषत्सिद्धान्त इति उपक्रमादिषड्हेतुभिरवगम्यते। एते षड्हेतवः

"उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलम्। अर्थवादोपपत्ती च तात्पर्यनिर्णयहेतवः" इति श्लोके संगृहीताः। तेषां प्रबलनिर्बलत्वनिर्णयश्च उत्तरोत्तराणामधिकप्रामाण्यमिति न्यायेन निश्चीयते। एतेन यथा ब्रह्मणोऽद्वैतसिद्धिस्तथैव मायावादसिद्धिरपि विधीयते।

११. परमधर्मः

आरामानुजजीवगोस्वामिपर्यन्तं परमधर्मरूपेण भक्तेर्विकासो जातः। तत्र षोढा प्रपत्तिरेव परमधर्म इति रामानुजीयाः। प्रपन्नोऽपि भक्तः प्राधान्येन किंकरो दीनो वेति माध्वाः। दीनोऽपि स ईश्वरसायुज्यलाभे सति माधुर्यमनुभवतीति निम्बार्कीयाः। पुष्टिं ईश्वरकृपां वा विना न प्रपत्तिर्भवति न च माधुर्यभक्तिरिति वाल्लभाः। न पुष्टिर्न प्रपत्तिर्न च प्रयत्नः अपितु प्रीतिरेव भक्तिसारभूततत्त्वमिति चैतन्यानुयायिनः। अस्याः प्रीतेरुपकारकः भेदोऽभेदश्च अचिन्त्यौ इत्यपि तेषां मतम्। भेदज्ञानम् आहार्यज्ञानम् अभेदज्ञानं च पारमार्थिकं ज्ञानमिति श्रीधरस्वामिमधुसूदनप्रभृत्यद्वैतवादिनः।

"भक्त्यर्थभावितं द्वैतमद्वैतादपि सुन्दरम्" इति वचनाद् अद्वैतभक्तिरपि सिद्धा। भक्तिश्च ज्ञानावस्थाविशेष इति सर्वेषां वेदान्तिनां मतम्। अतएव नास्ति भक्तिज्ञानयोर्भेदः। यश्च भेदः स साधनभूतभक्तिसाध्यभूतज्ञानयोश्च भवति। तत्र भक्तिर्ज्ञानाय कल्पत इति सिद्धान्तः। साध्यभूता भक्तिः पंचमपुरुषार्थः इति भक्तिमार्गीयाः। तस्या अन्तर्भावः मोक्षेऽस्तीति शांकराः। इत्थं शंकराशंकरविमर्शः नास्ति भक्तिविरोधीति विज्ञेयम्।

१२. ब्रह्मवादः

सर्वे वेदान्तिनो ब्रह्मवादं पुरस्कुर्वन्ति। किन्तु तत्र चत्वारो मार्गाः दृश्यन्ते। उक्तं च भागवते-

"वदन्ति तत्त्वविदस्तत्त्वं यद् ज्ञानमद्वयम्।
ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते"।। इति।

तत्र अद्वयं ज्ञानं परमं तत्त्वमिति सच्चितोरैक्यं प्रतिपादयन्तः केचित् अद्वैतवादिनः। प्राधान्येन ते मण्डनादयो भावाद्वैतवादिनः। तच्च परमात्मा लक्ष्मीनारायणः इति रामानुजीयाः। तच्च राम इति रामानन्दीयाः। तच्च श्रीकृष्ण इति माध्वः। स एव भगवानिति निम्बार्कवल्लभचैतन्यप्रभृतयः। भगवान् इति शब्दस्य कोऽर्थः? तत्र उच्यते विष्णुपुराणे (६।५।७९)-

"ज्ञानशक्तिबलैश्वर्यवीर्यतेजांस्यशेषतः।
भगवच्छब्दवाच्यानि विना हेयं गुणादिभिरिति"।

अतः योऽनन्तज्ञानशक्तिबलैश्वर्यवीर्यतेजोवान् स भगवान् अस्ति। कृष्णस्तु भगवान् स्वयमिति वचनात् कृष्ण एव भगवान्, न तु भगवतोऽवतारः। सर्वेऽवताराः नररूप-श्रीकृष्णस्यैव। तस्य स्वरूपत्वं मुख्यत्वेन निरतिशयानन्दः। आनन्दं ब्रह्म। आनन्दादेव इमानि भूतानि जातानि आनन्दे एव तानि लयं गच्छन्ति आनन्दं प्राप्य च सदा तिष्ठन्ति। सच्चिदानन्दस्वरूपे ब्रह्मणि आनन्दत्वं हि परं तत्त्वमिति वेदान्तविकासपरिणामपराकाष्ठा। उक्तं च गोपालपूर्वतापिन्युपनिषदि-

"कृषिर्भूवाचकः शब्दो नश्च निर्वृत्तिवाचकः।
तयोरैक्यं परं ब्रह्म कृष्ण इत्यभिधीयते" ।।
इति। इत्थमानन्दवाद एव वेदान्तरहस्यार्थः।

१३. भगवद्गीता-व्याख्यावैविध्यतात्पर्यम्

भगवद्गीतायां श्रीकृष्णोऽर्जुनाय धर्मज्ञानं स्वविश्वरूपदर्शनं च ददौ। श्रीकृष्णो नारायणः, अर्जुनश्च नरः। अतः नरः कथं नारायणं द्रष्टुं शक्नोति, कथं चासौ स्वधर्मज्ञानं प्राप्तुमर्हतीति भगवद्गीतायां प्रतिपादितमस्ति। तत्र अर्जुनस्य ज्ञानोदयो मुहूर्तद्वयेन (अर्थात् १७ मिनटसमये) अभवदिति निम्नांकितस्मृतेः सिद्धम्-

क्षणेन जनको राजा द्विपलं बादरायणः।
मुहूर्तेनैव खट्वांगो द्विमुहूर्तेन चार्जुनः।।

भगवद्गीताया रचनाकालः प्रायेण ईसापूर्वचतुर्थशती निश्चीयते तदंगिभूतमहाभारतस्य तद्रचनाकालस्वीकारत्वात्। ततश्च भगवद्गीताव्याख्यानमपि आरब्धम्। अग्निपुराण गरुड-

पुराणवाराहपुराणपद्मपुराणप्रभृतिषु पुराणेषु गीतासारं गीतामाहात्म्यं वा उपलभ्यते। नानादार्शनिकैरपि भगवद्गीताव्याख्यानं प्रणीतम्। किन्तु सम्प्रति शंकराचार्यात्प्राक् न किमपि गीताव्याख्यानमुपलब्धमस्ति। शंकराचार्यस्य भगवद्गीताभाष्यमेवाधुना प्राचीनतमं गीता-व्याख्यानमस्ति। ततश्च अद्वैतवेदान्तेऽपि बहुभिराचार्यैः स्वमतानुसारेण गीताव्याख्यानं कृतमथवा भगवत्पादशंकराचार्यस्य गीताभाष्योपरि टीकाः प्रणीताः। एतासां सर्वासां विवरणमत्र संक्षेपेण सप्रमाणं गीताया अद्वैतव्याख्याध्याये स्पष्टीकृतमस्ति। शंकराचार्य-श्रीधर - शंकरानन्द - आनन्दगिरि-मधुसूदनसरस्वती प्रमुखाः अद्वैतवेदान्तानुसारिभगवद्गीताव्याख्यानं कृतवन्तः। तत्रापि मधुसूदनी टीका सर्वोत्तमास्ति।

पुनश्च यथा बहवो वेदान्तिनो ब्रह्मसूत्रं व्याख्यातवन्तस्तथैव प्रायेण ते भगवद्गीतामपि व्याख्यातवन्तः। भास्करयामुनाचार्य-रामानुज-निम्बार्क-मध्व-रामानन्दादयो भगवद्गीताभाष्यं व्यरचयन्। निम्बार्कभाष्यं किन्तु नोपलब्धम्। तस्य मतमवलम्ब्य चतुर्दशशत्यां केशवकाश्मीरिभट्टेन गीताभाष्यं कृतम्। इत्थं रामानुजवेदान्ते मध्ववेदान्ते च बहव आचार्याः भगवद्गीताटीकामथवा स्वाचार्यभाष्यटीकां प्रणीतवन्तः। एवमेव शुद्धाद्वैतवादानुसारेण, अचिन्त्यभेदाभेदवादानुसारेण च भगवद्गीताव्याख्यानानि कृतानि। वस्तुतः यथा प्रतिवेदान्तं ब्रह्मसूत्रभाष्यं भिन्नमस्ति तथैव प्रतिवेदान्तं गीताभाष्यमपि भिन्नं वर्तते। एतेषां सर्वेषां व्याख्यानानां वैशिष्ट्यं प्रतिवेदान्तमत्र प्रतिपादितमस्ति। तच्च तत्रैव द्रष्टव्यमिति।

पुनश्च न केवलं वैष्णवा अपितु शैवा अपि गीताव्याख्यानं व्यरचयन्। यद्यपि काश्मीरशैवमतानुयायिनां ब्रह्मसूत्रभाष्यं नास्ति तथापि तेषां गीताव्याख्यानं विद्यते। अतः भगवद्गीतामहत्त्वं ब्रह्मसूत्रमहत्त्वतोऽपि अधिकमस्ति। अत्र काश्मीरशैवमतानुसारेण रामकण्ठव्याख्याने सामान्यतया स्वीकृतगीतामानाद्भिन्नं गीतामानं विद्यते यतो हि तत्र केचिदधिकाः श्लोकाः सन्ति। बहवश्च तत्र स्वीकृतपाठाद् भिन्नाः पाठा अपि सन्ति। एतेषां सर्वेषां विवरणमत्र सम्यक् कृतमस्ति। गीतामानविषयकं यद्यपि मतवैविध्यं विद्यते तथापि सामान्यतया भगवत्पादशंकराचार्यस्वीकृतगीतामानं बहुभिः गीताटीकाकारैरभिमतम्। तत्र केवलं शतसप्तकश्लोकाः सन्ति। अतएव भगवद्गीतायाम् श्लोकसंख्या शतसप्तकमेवास्तीति मम मतम्। यत्तु महाभारतस्य भीष्मपर्वणि दाक्षिणात्यपाठे उक्तम्-

> "षट्शतानि सविंशानि श्लोकानां प्राह केशवः।
> अर्जुनः सप्तपंचाशत् सप्तषष्टिं तु संजयः।।
> धृतराष्ट्रः श्लोकमेकं गीताया मानमुच्यते।।"

इति, तत्तु तथैव व्याख्येयं यथैव शंकराचार्यप्रभृतिस्वीकृतगीतापाठश्लोकसंख्या अस्ति। "श्रीभगवानुवाच" इत्यादि-वचनसहितप्रत्यध्यायपुष्पिकावाक्यनामक्षरसंख्यानुसारेण च पञ्चचत्वारिंशच्छ्लोकसंख्या भवति। सैव अधिका परिगणितश्लोकसंख्यास्ति। अनेनैव प्रकारेण अस्मद्गुरवः पण्डित रघुवरमिट्ठूलालशास्त्रिमहाभागा गीतामानं यथार्थतो निश्चितवन्तः।

गीतातात्पर्यमत्र द्रष्टव्यम् यत्र भूमिकायां मया शास्त्रिमहोदयस्य मतं प्रदर्शितम्। गीतातात्पर्यं दर्शनपीठप्रयागद्वारा प्रकाशितमस्ति।

अधुना भगवद्गीताविषयकशोधसाहित्यमपि अनुदिनं वर्धते। तच्च प्रायेण आंग्लभाषायां हिन्दीभाषायां वा भवति। तस्य संक्षिप्तपरिचयो मया विश्वनाथ तिवारी संपादितस्य स्वामिभागवतानन्दसरस्वतीकृत **गीतातात्पर्यस्य** प्रस्तावनायां लिखितः। अतोऽत्र तस्य पुनरावृत्तिर्न क्रियते। एवमेव गीताया नीतिशास्त्रं मया स्वरचितनीतिशास्त्रस्य सर्वेक्षणे हिन्दीभाषायां विश्वनीतिशास्त्रसन्दर्भे वर्णितमतोऽत्र तन्न व्याख्यायते।

अन्ततः बच्चाझाख्येन विख्यातेन धर्मदत्तेन न्यायमतानुसारेण यद् गीताव्याख्यानं खीस्ताब्दे १६१८ वर्षे कृतम् तदत्र संक्षेपेण प्रस्तूयते। एवम् ओझोपाह्वो मधुसुदनमहाभागो भगवद्गीताया विज्ञानभाष्यं विंशशत्यामेव प्रणीतवान्। गीताया मुख्यप्रतिपाद्यविषयो बुद्धियोगोऽस्ति, बुद्धियोगेन ज्ञानकर्मभक्तिसमन्वयो भवति, अयं समन्वयः तेषां सहसमन्वयः समसमन्वयश्च, भक्तिज्ञानकर्मणां च तुल्यसहत्वमस्तीति सर्वाणि मतानि अस्मिन् भाष्ये मधुसूदनमहाभागेन सम्यक् प्रतिपादितानि। इत्थं सप्तशतीतः विंशशतीपर्यन्तं यानि मुख्यानि गीताव्याख्यानानि सन्ति तेषां विवरणमत्र विहितम्।

भगवद्गीतया सहैव योगवासिष्ठदर्शनमपि अत्र प्रस्तूयते यतो हि योगवासिष्ठस्य प्रामाण्यं स्मृतिप्रस्थानप्रामाण्यान्तर्गतं स्वीक्रियते। योगवासिष्ठस्य टीकासाहित्यमपि संक्षेपेण तस्य दर्शनेन सह अत्र व्याख्यातमस्ति। आस्वामिविद्यारण्याद् अद्यावधि योगवासिष्ठस्य महत्त्वं शांकरवेदान्ते सम्यक् सुप्रतिष्ठितमस्ति। डाक्टर भीखनलालात्रेयमहाभागैः स्थापितं यत् योगवासिष्ठदर्शनमेव सर्वश्रेष्ठदर्शनमस्तीति। पुनश्च कर्तव्यबुद्ध्या स्ववर्णाश्रमधर्मानुपालनं कार्यमिति सर्वेषां गीताव्याख्यानानां सामान्यमतमस्ति। यद्यपि ज्ञानमार्गः, भक्तिमार्गः, कर्ममार्गः, प्रपत्तिमार्गः, योगमार्गश्च भगवद्गीतायाम् निर्धारिताः, यद्यपि अमीषां मार्गाणां विविधाः समुच्चया अपि तत्र सूचिताः, तथापि सर्वव्याख्यातॄणां मतमिदं निश्चितं भाति यत् कर्ममार्गस्य आवश्यकता मोक्षोपायत्वेन कथमपि सुनिश्चिता भवति। अयं च कर्ममार्गो निष्कामकर्ममार्ग एव, न तु सकामकर्ममार्ग इति सर्वसाधारणमतम्। इत्थं उपायवैविध्येऽपि उपायभूतनिष्काम-कर्मानुष्ठानं सर्वै व्याख्यातृभिः स्वीक्रियते। उपेयश्च सच्चिदानन्दमूर्ति भगवानेव। फलं च भगवत्प्राप्तिः। सैव मोक्षोऽमरत्वप्राप्तिर्वा। उपासकश्च चैतन्यलक्षणो जीवः। इत्थमर्थचतुष्टयं सर्वै व्याख्यातृभिः स्वीक्रियते। पुनश्च मोक्षमार्गे ये केचिद् विघ्नाः सन्ति तेषां निराकरणमपि भगवद्गीतायां वर्णितमस्तीति मतमपि सर्वसाधारणम्। एवमर्थपंचकसिद्धान्तो भगवद्गीतायां सम्यक् प्रतिपादितोऽस्तीति सर्वाचार्याभिमतम्। अस्मात् कारणात् न केवलं हिन्दूधर्मस्यायं प्रधानग्रन्थः अपितु अध्यात्मसाधनाया अपि सर्वश्रेष्ठो ग्रन्थः संजातः। अर्थपंचकस्य सर्वधर्मपरिगृहीतत्वात्। गीतातुल्यो न कोऽपि ग्रन्थोऽस्मिन् जगतीति निष्पक्षविचारकाणाम् मतम्। स्यादेतत् -भगवद्गीता सम्प्रति समस्तहिन्दूधर्मानुयायिनामैक्यकारणमस्ति। किंबहुना, इयं सेर्वषामीश्वरवादिनामपि ऐक्यकारणं भवितुमर्हति। सर्वधर्मसमभावः, सर्वधर्मसमन्वयः;

सर्वधर्मैक्यवादो वा यथा भगवद्गीतायां प्रतिपादितो न तथा स कुत्रचिद् अन्यत्र दृश्यते। अतः बहुधर्मसमाजनिष्ठेऽस्मिन् जगति भगवद्गीतैव ईश्वरवादिनामाश्रयः शरणं वा।

आश्रमव्यवस्थावादो धर्मार्थकाममोक्षाणां पुरुषार्थचतुष्टयानां सम्प्राप्तौ अत्यन्तमावश्यक इत्यत्र न कोऽपि विवादः, पुरुषार्थानां क्रमिकोपलब्ध्यर्थमस्य अनिवार्यत्वस्वीकारत्वात् पुरुषार्थानां चैकत्र सद्यो ऽनुपलम्भत्वाच्च। किन्तु वर्णव्यवस्थावादो बहुविवादविषयकः, जातिव्यवस्थायास्तस्याभिन्नत्वात्, जाति-व्यवस्थायाश्च निम्नोच्चविभागत्वेन हेयत्वात्। अतो वर्णवादस्य प्रतिरक्षार्थं जातिव्यवस्थाया अस्य भिन्नत्वं प्रतिपाद्यते। जात्या न कोऽपि निम्न उच्चो वा इत्यपि सिद्धान्तितम्। यतो हि संस्कारैःश्रेष्टत्वं लभ्यते। संस्काराश्च विद्याप्राप्त्यर्थं भवन्ति। अतः कर्मणा जातिः परिवर्त्यते, न सा सदैव जन्मना भवतीति नियमः। ऋष्यशृङ्गव्यास-विश्वामित्रादयोऽत्र प्रमाणम्। तैर्विद्यया जातिपरिवर्तनं कृतम्। परन्तु वर्णस्तु जन्मनैव, न तु कर्मणेतिप्राचीनसिद्धान्तः। अधुना कर्मणा वर्ण इत्यपि मतं बहुभि र्विद्वभिः प्रतिपाद्यते। तदपि वर्णव्यवस्थामहत्त्वानुसारि एव। वस्तुतस्तु विभिन्नवर्णयुतो हि समाजः। वर्णाश्च उद्योगशिल्पव्यवसायानुसारेण निश्चीयन्ते। अस्मात् कारणात् न चापि समाजव्यवस्थां वर्ण-व्यवस्थां निराकर्तुं शक्नोति। येन केन प्रकारेण सर्वाः समाजव्यवस्था वर्णव्यवस्थां निर्धारयन्ति। समाजगतनिम्नोच्चश्रेणीविभागोऽपि समाजशास्त्रज्ञैः प्रतिपाद्यते यतो हि सर्वे जनाः स्वस्वस्थानात् उच्चतरस्थानं प्राप्तुं कामयन्ते यतन्तेऽपि च। न हि समाजशास्त्रज्ञा लौकिकगुणानाम् अर्थानां च समानवितरणं प्रतिपादयन्ति। न हि कस्मिंश्चिद् राज्ये सर्वे जनाः सर्वथा समाना दृश्यन्ते। बलबुद्धिविद्याशक्त्यर्थादिभेदेन तेषां बहुप्रकाराभेदा विद्यन्ते। अतः मनुष्याणां श्रेणीविभागः, श्रमविभागः, व्यवसायविभागः, सम्मानप्राप्तिविभागश्च अनिवार्यतो भवन्ति। अतएव वर्ण-व्यवस्था लौकिकी वास्तविकी स्थितिरिति सिद्धान्तितम्। न च सा पारमार्थिकी स्थितिरिति वेदान्तमतम्। योगः कर्मसु कौशलमिति मतं तत्र सम्यक् प्रतिपादितमस्ति। निष्कामभावेन स्वकर्मानुपालनात् परमसिद्धिरवाप्यत इति निष्कामकर्मयोगस्य तात्पर्यम्। किन्तु मुक्तिःसर्वैः मानवैः समानरूपेण काम्यते। तस्याः समानवितरणमपि सुशक्यम्। लौकिकदृष्ट्या तस्या रूपत्वं मानवस्वतन्त्रतेति गीताव्याख्यातृभिः स्पष्टीक्रियते। मानवस्वतन्त्रता च सर्वश्रेष्ठमानवगुण इत्यपि निर्विवादविषयः। बन्धनाद् मुक्तिं को न वांछति? अन्तरात्मोपदेशं को न शृणोति? अन्तरात्मानं निष्कलुषं कर्तुं को न यतते? अन्तरात्मनि एव सर्वज्ञानं पिहितमिति को न मन्यते? इमानि सर्वाणि मतानि भगवद्गीतायां प्रतिपादितानि। तस्मात् कारणात् इयं नीतिशास्त्रास्यापि श्रेष्ठग्रन्थत्वेन प्रसिद्धिं प्राप्नोतीति मम निश्चयः। अपि च सदाचारो मोक्षश्च सर्वैः मानवैः समानरूपेण अभीप्सितौ। तयोश्च समानवितरणमपि सेर्वषां मानवानां सुशक्यम्। एवं यद्यपि अर्थस्य, प्रभुत्वस्य वा समानवितरणमशक्यं तथापि मोक्षस्य तस्योपायभूतमार्गस्य च समानवितरणं सर्वथा सुशक्यमस्तीति साम्ययोगो भगवद्गीतया प्रदर्शितः। ईदृशेन साम्ययोगेन सह वर्णाश्रमधर्मवादः कथं संगच्छत इत्यपि तत्र बह्वीभिः युक्तिभिः प्रतिपादितम् अस्मात् कारणात् भगवद्गीता सर्वेभ्यो मनुष्येभ्यो रोचते। अतएव तस्यानुवादाःतद्व्याख्यानानि च-अंग्रेजी- फ्रांसीसी- जर्मन- रूसी- जापानी-चीनीप्रभृतिभाषासु बहुभि र्विद्वभिः कृतानि। वस्तुतो न कापि भाषा अस्ति यस्यां भगवद्गीतानुवादो

नास्ति। सहस्रमुखैः भगवद्गीता सम्प्रति अनुगीता विद्यते। तद्द्वारा वेदान्तवादः सर्वत्र सुलभत्वेन प्रसरतीति कलियुगेऽपि धर्मस्य शुभलक्षणम् दरीदृश्यते।

१४. आभारप्रदर्शनम्

अस्मिन् युगे ग्रन्थसम्पादनं सुदुष्करं भवति, यतो हि लेखकेभ्यो यादृशं साहय्यमपेक्ष्यते तादृशं नैव उपलभ्यते। समयाभावात्, इतरकार्यानुरक्तत्वात् वार्धक्यात् रोगग्रस्तत्वाद्वा बहवो विद्वांसः स्वलेखं न प्रेषितवन्तः। अस्मात् कारणात् लेखव्यवस्थायां किंचित् परिवर्तनं जातम्। परमेश्वरकृपावशाद् इदानीं ग्रन्थोऽयं सम्पूर्णतां प्राप्तः। अस्य संपादने मुख्यसंपादकैः पण्डितबलदेवोपाध्यायमहाभागैः बहुविधः सहयोगः कृतः। तस्य सहयोगं विना ग्रन्थस्य वर्तमानस्वरूपं नाभविष्यत्। अतस्ते धन्यवादार्हाः। अपरं चात्र येषां विदुषां लेखाः समाविष्टास्तेभ्योऽपि साधुवादं ददामि। तेषां सारस्वतं योगदानं पाठकैः सम्यग्विचार्यतामिति अस्माकम् निवेदनम्।

उत्तरप्रदेश संस्कृत-संस्थान निदेशकचरः, श्री मधुकरद्विवेदिमहाभागो वर्तमाननिदेशपदमलंकुर्वाणा श्रीमती अलका श्रीवास्तवा च धन्यवादार्हौ यतो हि ताभ्यां सर्वप्रकारैः सम्प्रदानकार्यसाहाय्यं प्रस्तुतम्।

अस्ति वेदान्तसाहित्यं गहनं सागरोपमम्।
नानारत्नसमाकीर्णं नानावीचिसमन्वितम्।। १।।
सर्ववेदान्तसिद्धान्तस्तत्प्रभवतु रक्षितुम्।
सर्वनयप्रतीकत्वात् समुद्रकूपसन्निभः।। २।।

इति प्रार्थनया विरमति

प्रयागः
व्यास पूर्णिमा
३०। ७। १९९६

सुधीजनवशंवदः
संगमलाल पाण्डेयः

प्राक्कथन

वेदान्त वेद-सिद्धान्त है। वेद के चार भाग हैं - मंत्र (संहिता) ब्राह्मण, आरण्यक और उपनिषद्। सर्वप्रथम वेदान्त का प्रयोग उपनिषद् के अर्थ में हुआ। उपनिषद् वेद के अन्तिम भाग हैं, इसलिए उनको वेदान्त कहा जाता है। वेद के लिए श्रुति और नियम, इन दो शब्दों का भी प्रयोग होता है। इसलिए वेदान्त को श्रुत्यन्त और निगमान्त भी कहते हैं।

ईशावास्योपनिषद् के उदाहरण से उपनिषद् का मूल अर्थ समझा जा सकता है। यह उपनिषद् शुक्लयजुर्वेद का चालीसवाँ और अन्तिम अध्याय है। यह वस्तुतः वेदान्त है, अर्थात्, शुक्लयजुर्वेद का अन्तिम भाग है। अन्य उपनिषदों का वेद से ऐसा सम्बन्ध नहीं है। किन्तु वे सभी अर्थतः और सिद्धान्ततः वेद के विचारों को सुव्यवस्थित रूप से अभिव्यक्त करते हैं। अतः वे निश्चित रूप से वेदान्त हैं।

किन्तु कालान्तर में 'वेदान्त' का प्रयोग उपनिषद् के व्याख्यान के लिए होने लगा। जिन लोगों ने उपनिषदों से अपने विचारों को लिया या उपनिषदों पर टीकाएँ लिखीं उनको वेदान्ती कहा जाने लगा। ऐसे लोगों में प्राचीनकाल में भर्तृप्रपंच, ब्रह्मानन्दि और द्रविडाचार्य आदि भाष्यकार थे। इनके व्याख्यानों के अनन्तर ब्रह्मसूत्रों का युग आया जिनमें उपनिषदों के दर्शन को सूत्रों में अभिव्यक्त किया गया। यों तो अनेक ब्रह्मसूत्र थे, किन्तु बादरायण के ब्रह्मसूत्र को छोड़कर अन्य ब्रह्मसूत्र लुप्त हो गये। बादरायण ने अपने ब्रह्मसूत्र में उनमें से कुछ का नामोल्लेख किया है। बादरायण का काल लगभग ई. पू. २०० माना जाता है। तब से लेकर आज तक ब्रह्मसूत्र के दर्शन को ही वेदान्त कहा जाता है, क्योंकि उसमें उपनिषदों की उस ब्रह्मविद्या का वर्णन हे जो समस्त बन्धनों को काट कर मोक्ष प्रदान करती है। किन्तु ब्रह्मसूत्र के ऊपर अनेक वृत्तियों, भाष्यों और टीकाओं की रचना हुई जिनमें से सबसे प्राचीनतम उपलब्ध भाष्य शङ्कराचार्य का शारीरकभाष्य है। शङ्कराचार्य का समय सामान्यतः ८ वीं शताब्दी का अन्तिम भाग माना जाता है, किन्तु आधुनिक खोजों से सिद्ध होता है कि उनका समय ६३० ई. के आसपास था। उन्होंने धर्मकीर्ति को उद्धृत किया है और उनके भाष्य पर वाचस्पति मिश्र ने भामती नामक टीका लिखी है। वाचस्पति मिश्र का समय निश्चित है क्योंकि अपने ग्रन्थ 'न्यायसूचीनिबन्ध' का रचनाकाल लिखा है जिससे उनका समय ८४१ ई. सिद्ध होता है। धर्मकीर्ति का समय भी प्रायः निश्चित है और ५६० ई. के आसपास है। कुछ भी हो, शङ्कराचार्य सम्पूर्ण वेदान्त के इतिहास में एक युगान्तरकारी पुरुष थे। उनके पूर्व उपवर्ष और बोधायन ने ब्रह्मसूत्र पर वृत्तियाँ लिखी थीं, किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं। शङ्कराचार्य ने ब्रह्मसूत्र का जो व्याख्यान किया उससे सिद्ध होता है कि बादरायण अद्वैतवादी थे। ११ वीं शताब्दी के रामानुज ने बोधायनवृत्ति के आधार पर ब्रह्मसूत्र पर श्रीभाष्य नामक भाष्य लिखा और सिद्ध किया कि बादरायण विशिष्टाद्वैतवादी थे। इस प्रकार बादरायण के वेदान्त पर विवाद खड़ा हो गया। इस विवाद

में निम्बार्क (१२ वीं शताब्दी), मध्व (१३ वी शताब्दी), वल्लभ (१५ वीं शताब्दी) और बलदेव विद्याभूषण (१८ वीं शताब्दी) ने मुख्य रूप से भाग लिया और बादरायण को क्रमशः द्वैताद्वैतवादी, द्वैतवादी, शुद्धोद्वतवादी और अचिन्त्य भेदाभेदवादी सिद्ध किया। इस प्रकार शङ्कराचार्य से लेकर बलदेव विद्याभूषण तक वेदान्त के ६ः सम्प्रदाय (प्रकार) हो गये जिन्हें अद्वैत वेदान्त, विशिष्टाद्वैत वेदान्त, द्वैताद्वैत वेदान्त, द्वैत वेदान्त, शुद्धाद्वैत वेदान्त और अचिन्त्य भेदाभेद वेदान्त कहा जाता है। इन ६ः वेदान्तों के अतिरिक्त भास्कर,विज्ञानभिक्षु, रामानन्द, स्वामीनारायण श्रीधर, श्रीकण्ठ आदि के भी वेदान्त हैं। उपर्युक्त ६ः वेदान्तों के साथ वेदान्तों के इतिहास भी प्रस्तुत ग्रन्थ में दिये हैं। इन सभी दार्शनिक विचारों और विधियों का इसमें प्रामाणिक विवेचन सुयोग्य विद्वानों द्वारा किया गया है।

वेदान्त के इन प्रकारों में जो सर्वमान्य सिद्धान्त हैं वे निम्नलिखित हैं-

(१) सभी वेदान्त वेद या श्रुति को सर्वोच्च प्रमाण मानते हैं। वे वेद को अपौरुषेय और स्वतः प्रमाण मानते हैं। वे सभी वैदिक दर्शन हैं और वेदनिन्दक को नास्तिक मानते हैं। उनके लिए आस्तिकता का तात्पर्य ही वेद को स्वीकार करना है। पुनश्च, जितनी श्रुतियाँ उपलब्ध हैं इनके अतिरिक्त श्रुतियों की कल्पना करना अश्रुतकल्पना दोष है और उनमें से किसी एक को न मानना श्रुतिहानि नामक दोष है। अन्त में, सभी वेदान्ती वेद की श्रुति-परम्परा को सुरक्षित करने का प्रयास करते हैं और ऐसे वेदवादी विद्वान् तैयार करते हैं जिन्हें कम से कम चारों वेदों में से एक वेद विधिवत् कण्ठस्थ हो।

(२) सभी वेदान्त विशेष रूप से उपनिषदों पर बल देते हैं और उपनिषदों में वर्णित ब्रह्मविद्या का निरूपण करते हैं। यद्यपि ब्रह्म के स्वरूप को लेकर उनमें मतभेद है, तथापि वे सभी मानते हैं कि ब्रह्मविद्या मोक्षप्रद है। वे सभी प्रणव या ओऽम् को एकाक्षर ब्रह्म की संज्ञा देते हुए उसे ब्रह्मविद्या का प्रतीक मानते हैं।

(३) वे सभी मोक्ष को परम पुरुषार्थ और निःश्रेयस मानते हैं। यद्यपि मोक्ष के स्वरूप को लेकर उनमें मतभेद है, तथापि वे सभी मानते हैं कि मोक्ष परम मूल्य है और सभी लौकिक मूल्यों से श्रेष्ठ है।

(४) सभी वेदान्त श्रुति के अतिरिक्त स्मृति, इतिहास-पुराण और अनुमान को भी प्रमाण मानते हैं। वे स्मृति में विशेषतः भगवद्गीता को लेते हैं और इस कारण सभी वेदान्तों में गीता के व्याख्यान भी पाये जाते हैं। किन्तु सभी वेदान्त मानते हैं कि श्रुति और स्मृति में विरोध होने पर श्रुति ही बलवान् है। स्मृति से श्रुति अधिक बलवान् है यह सभी वेदान्तों को स्वीकार्य है। वे सभी मानते है कि इतिहास-पुराण के द्वारा वेदों की व्याख्या की जानी चाहिए, इतिहास-पुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्।

(५) आत्मा की अमरता और पुनर्जन्म के सिद्धान्त भी सभी वेदान्तों को इष्ट हैं। पुनर्जन्म के प्रसंग में वे सभी संचित, क्रियमाण और प्रारब्ध कर्मों को मानते हैं। उन सभी

के मत से वर्तमान जीवन प्रारब्ध की देन है और जब तक भोग द्वारा प्रारब्धक्षय नहीं होता तब तक वर्तमान जीवन रहता है। प्रत्येक जीव को उसके किये कर्म का ही फल मिलता है। यदि इसको न माना जाय तो कृत्प्रणाश और अकृताभ्युपगम नामक दोष होंगे। किया हुआ कर्म नष्ट नहीं होता है। वह कालान्तर में अपना फल देता है। और किसी जीव को उस कर्म का फल नहीं मिलता जिसे उसने पूर्व जन्म में नहीं किया है।

(६) सभी वेदान्त मानते हैं कि वेद काण्डत्रयात्मक है। उसके तीन काण्ड, कर्मकाण्ड, उपासनाकाण्ड और ज्ञानकाण्ड हैं। सभी वेदान्ती कर्मयोग, भक्तियोग और ज्ञानयोग को किसी न किसी रूप में मानते हैं, यद्यपि इनके समुच्चय या समन्वय को लेकर उनमें विवाद है। कोई उनका सह-समुच्चय मानता है तो कोई क्रम-समुच्चय। कोई कर्म को प्रधानता देता है तो कोई भक्ति को और कोई ज्ञान को। ये सभी मत-मतान्तर सभी वेदान्तों में पाये जाने वाले भगवद्गीता के व्याख्यानों में स्पष्ट हुए हैं। प्रस्तुत ग्रन्थ में प्रायः सभी प्रकार के गीता-व्याख्यानों का विवेचन किया गया है जिससे सुधी पाठक स्वयं लाभ उठा सकते हैं।

(७) सभी वेदान्ती नित्य, नैमित्तिक, काम्य और प्रायश्चित्त, इन चार प्रकार के कर्मों को उसी रूप में मानते हैं जिस रूप में धर्मशास्त्र के ग्रन्थों में उनका विवेचन किया गया है।

(८) सभी वेदान्ती कम से कम शंङ्कराचार्य के समय से लेकर १९वीं शताब्दी के अन्त तक संस्कृत भाषा के माध्यम से ही चिन्तन, प्रवचन और ग्रन्थ-लेखन करते आये हैं। अपने सिद्धान्त-ग्रन्थों के पठन-पाठन की व्यवस्था के लिए उनकी पाठशालाएं थीं जहाँ से उनके वेदान्त के आचार्य निकले थे। सभी वेदान्तियों के द्वारा अद्वैत वेदान्त के ग्रन्थों का पठन-पाठन विशेष रूप से होता था।

(९) सभी वेदान्ती वर्णाश्रम धर्म को स्वीकार करते हैं। उनमें गृहस्थों और विरक्तों के लिए पृथक्-पृथक् साधना-मार्गों का विधान है। गृहस्थाश्रम के वेदान्ती को आचार्य कहा जाता है, जैसे अद्वैत वेदान्त में मण्डनमिश्र, वाचस्पतिमिश्र, श्रीहर्ष आदि आचार्य हैं। विरक्तों में प्रायः दो प्रकार के वेदान्ती हैं जिन्हें आचार्यकोटि और भक्तकोटि में रखा जाता है। भक्तकोटि में दो प्रकार के वेदान्ती हैं। एक संस्कृत भाषा का व्यवहार करते हैं और संस्कृत में स्तोत्र तथा अनुभवपरक निबन्ध लिखें हैं। दूसरे, हिन्दी, मराठी, तमिल, तेलुगु, बगला आदि आधुनिक भाषाओं का प्रयोग करते हैं और इन भाषाओं में एक भक्ति-साहित्य रचा है। अठारहवीं शती के अन्त तक सभी वेदान्तों में ऐसे भक्ति-साहित्य का महत्त्वपूर्ण सृजन हुआ है।

(१०) सभी वेदान्त एकेश्वरवाद को मानते हैं। यद्यपि ईश्वर के स्वरूप के विषय में उनमें मतभेद हैं, तथापि ईश्वर के प्रकार्य (फंक्शन) के बारे में वे एकमत हैं। ईश्वर की

कृपा और ईश्वर की उपासना सभी को इष्ट है। सभी में ईश्वर के नामों का अतिशय महत्त्व है। इस कारण सभी वेदान्तों में नाम-साधना, नाम-स्मरण, नाम-कीर्तन और नाम-जप विकसित हुए हैं।

(११) १६ वीं शताब्दी से लेकर आज तक सभी वेदान्तों के क्षेत्र में अंग्रेजी, जर्मन, फ्रांसीसी तथा भारत की सभी प्रमुख आधुनिक भाषाओं में अनुसन्धानपरक साहित्य का निर्माण हुआ है। प्राचीन हस्तलिखित ग्रन्थों का प्रकाशन, संस्कृत के प्रामाणिक ग्रन्थों का आधुनिक भाषाओं में अनुवाद, विभिन्न वेदान्तों के पाश्चात्त्य दर्शनों से तुलना, विभिन्न वेदान्तों के पारस्परिक खण्डनों का विमर्श, आदि आधुनिक वेदान्तों की प्रमुख प्रवृत्तियाँ हैं। इन प्रवृत्तियों को पुनर्गठनवाद की संज्ञा दी जाती है। इस प्रकार आधुनिक युग में प्रत्येक वेदान्त का पुनर्गठन नवीन युक्तियों और विधियों से हो रहा है। इससे स्पष्ट है कि सभी वेदान्त जीवन्त दर्शन हैं।

इन सिद्धान्तों के अतिरिक्त और भी सर्वमान्य सिद्धान्त सुधी विद्वानों को मिल सकते हैं। संक्षेप में उनको रेखांकित करते हुए माध्व वेदान्ती वादिराजतीर्थ (१४८० ई-१६०० ई) ने युक्तिमल्लिका में लिखा है-

वैदिकानां तु कलहो वेदार्थास्फूर्तितः परम्
सुरासुरा सुधार्थे प्राक् नैकीभूताः किमम्बुधौ।।

श्रुत्याख्या राजकन्या यत्सर्वा स्मृतिसखीवशा।
अतो अनुकूलतर्काख्यमन्त्रिणा सर्वतोमुखं पालिता।।

स हि श्रुतिसतीकण्ठसूत्रसूत्रकृदीश्वरः।
जीवस्याच्छादिका त्वेका परस्याच्छादिका परा।।
द्वयं जीवगतं नित्यं हरिस्तूभयमोचकः।
हरेरिच्छापि मायाख्या मायाख्या प्रकृतिर्जडा।।

अर्थात् सभी वेदान्ती वैदिक हैं। जैसे, सुर और असुर समुद्रमन्थन में अमृत के लिए एकत्र हुए थे वैसे ही सभी वेदान्ती वेदमन्थन के लिए एकत्र हुए हैं। श्रुति एक राजकन्या है। वह सभी स्मृतियों के अधीन है और उसके अनुकूल जो तर्क है वह उसका तर्क है वह उसका मन्त्री है जिसके द्वारा उसका पालन-पोषण होता है। वह तर्क श्रुति का कण्ठसूत्र है जिसे बादरायण का ब्रह्मसूत्र कहा जाता है। अविद्या दो प्रकार की है। एक जीव को आच्छादित करती है और दूसरी ब्रह्म को। भगवान् हरि इन दोनों अविद्याओं से जीव को मुक्त करते हैं। माया हरि की इच्छा है और जीव अंशतः या पूर्णतः हरि की सत्ता का भागीदार है।

यही नहीं, माध्व वेदान्ती कृष्णावधूत पण्डित (१६ वीं शताब्दी) ने 'अद्वैतनवनीतम्' नामक एक ग्रन्थ लिखा है जो अद्वैत वेदान्त का एक प्रामाणिक ग्रन्थ है। अतः स्पष्ट है कि जब द्वैत वेदान्ती अद्वैत वेदान्त के सानिध्य में रहना पसन्द करते हैं तो अन्य वेदान्ती तो और भी अद्वैत वेदान्त के सन्निकट हैं। उन सब के पारस्परिक खण्डन वस्तुतः तत्त्वार्थ और शास्त्रार्थ के स्पष्टीकरण के लिए हैं। २० वीं शती के विशिष्टाद्वैत वेदान्ती डी. टी. ताताचारी ने अपने ग्रन्थ 'विशिष्टाद्वैतसिद्धि' की भूमिका में लिखा है कि आधुनिक युग वेदान्तियों के आपसी खण्डन का नहीं है, वरन् समस्त वैदिक दर्शन को विदेशी दर्शनों के प्रभाव से बचा सकें। इसी प्रकार २० वीं शती के अद्वैत वेदान्ती हरिहरानन्द सरस्वती करपात्री ने अपने अनेक ग्रन्थों में प्रतिपादित किया है कि सभी प्रकार के वेदान्ती भाई-भाई हैं और उनमें प्रगाढ़ एकता है। इतना यह प्रदर्शित करने के लिए पर्याप्त है कि आधुनिक युग में सभी प्रकार के वेदान्ती एकजुट होकर वैदिक दर्शन की प्रतिरक्षा में संलग्न हैं।

प्रस्तुत ग्रन्थ में यथा सम्भव सम्पूर्ण वेदान्त साहित्य का सर्वेक्षण किया गया है। इस सर्वेक्षण के तीन उद्देश्य हैं। प्रथम, प्रत्येक प्रकार के वेदान्त को एक पूर्ण दर्शन के रूप में प्रस्तुत किया जाय। द्वितीय, प्रत्येक वेदान्त का यथासम्भव इतिहास बताया जाय और तृतीय, प्रत्येक वेदान्त के योगदान को उन सर्वमान्य सिद्धान्तों को विकसित करने में प्रदर्शित किया जाय जिनका वर्णन ऊपर किया गया है। इन प्रयोजनों की सिद्धि कितनी हुई है, इसका निर्णय पाठकगणों पर छोड़ना ही उचित है। ध्यातव्य है कि, मुझे प्रस्तुत ग्रन्थ के सम्पादन का अवसर श्रद्धेय गुरुवर प्रो. बलदेव उपाध्याय ने दिया है। आशा है कि इस ग्रन्थ के सम्पादन-प्रकाशन से उन्हें सन्तोष मिलेगा। मैं स्वयं उनके प्रति ऋणी हूँ और यथासम्भव समय-समय पर उनसे प्राप्त सुझावों का पालन किया हूँ। मैं उन विद्वानों का भी ऋणी हूँ जिन्होंने अपने लेख लिखकर इस ग्रन्थ के सम्पादन को सफल बनाया है। ज्ञान का फल स्वयं ज्ञान ही होता है, कोई पुरस्कार या पारिश्रमिक नहीं। अतः इस ग्रन्थ को देखकर इसके सभी लेखकों को परम सन्तोष मिलेगा, ऐसा मेरा दृढ़ मत है। संस्कृत संशोधन संसत् मेलुकोटे, कर्नाटक के निदेशक पं. एम. ए. लक्ष्मीताताचार, वृन्दावन उ.प्र. के चैतन्य मतानुयायी श्री हरिदास शास्त्री और पूर्णप्रज्ञ विद्यापीठ, बंगलौर के माध्व वेदान्ती प्रो. के. टी. पाण्डुरंगी ने इस ग्रन्थ के सम्पादन में जो वैचारिक और पुस्तकीय सहयोग दिया है इसके लिए मैं उनके प्रति अपना आभार प्रदर्शित करता हूँ।

प्रयाग
व्यासपूर्णिमा
३०।७।१६६६

इति शम्
संगमलाल पाण्डेय

वेदान्त खण्ड

प्रस्तावना

शङ्करं शङ्कराचार्यं केशवं बादरायणम्।
भाष्यसूत्रकृतौ वन्दे भगवन्तौ पुनःपुनः।।

भारतवर्ष की यह पावन भूमि सदा से प्रकृतिनटी की रमणीय रङ्गस्थली बनी हुई है। प्रकृति सुन्दरी ने अपने करकमलों से सजाकर इसे शोभा का धाम बनाया है। उत्तर में आध्यात्मिक उन्नति का परिचायक पर्वतराज हिमालय, दक्षिण में चञ्चल तरङ्गविलसित नीलोदधि, पश्चिम में अरब सागर तथा प्राची में बङ्गाल की श्याम खाड़ी, मध्यभाग में गंगा-यमुना की विमल धाराओं से प्राप्त शस्यश्यामलता भारत के बाह्य रूप की भव्यता और मनोहरता के प्रतीक हैं। इस विश्व में सभ्यता और आध्यात्मिकता का प्रथम सन्देश देने वाले इस महनीय देश का आन्तर रूप भी नितान्त अभिराम है। सम्पूर्ण संसार जब अज्ञान—तिमिर से आच्छन्न था, तब इस भारतवर्ष के आकाश में प्रथम प्रभात का उदय हुआ था। सर्वप्रथम इसी देश ने ज्ञान—भास्कर की समुज्ज्वल रश्मियों से अज्ञान के गहन अन्धकार समूह को दूर कर विश्व में सभ्यता का विस्तार करने का श्रेय प्राप्त किया था। इस देश के अग्रजन्मा ब्राह्मणों से जगतीतल के समस्त मनुष्यों ने अपने-अपने चरित्र को सीखा था। इस सम्बध में मनु का स्पष्ट कथन है -

एतद्देशप्रसूतस्य सकाशादग्रजन्मनः।
स्वं स्वं चरित्रं शिक्षेरन् पृथिव्यां सर्वमानवाः।। (मनु. २।२०)

इसी भारतवर्ष की विद्याओं में श्रेष्ठ अध्यात्मविद्या, विशेषकर वेदान्त दर्शन के महत्त्व तथा स्वरूप, आविर्भाव तथा विकास की विविध प्रवृत्तियों का पर्यालोचन प्रस्तुत खण्ड का प्रतिपाद्य है।

दर्शन-मनुष्य अन्य प्राणियों की अपेक्षा विवेकशील जीव है अतः वह प्रत्येक कार्य के अवसर पर अपनी विचारशक्ति का उपयोग करता है। सम्पूर्ण जीवनोपयोगी कार्यविधानों की आधारशिला मानवीय विचार है। गीता के अनुसार श्रद्धा के अनुरूप ही मनुष्य होता है - 'यो यच्छ्रद्धः स एव सः'। (गीता १७।३) यही श्रद्धाभाव या विचार मनुष्य का दर्शन है। मनुष्य का यही धर्मविचार उसे अन्य प्राणियों से पृथक् करता है। प्रत्येक मनुष्य के जीवन दर्शन का यही महत्त्व है।

'दर्शन' शब्द का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ है - दृश्यते तत्त्वं येन तद् दर्शनम् अर्थात् जिसके द्वारा तत्त्व को देखा जाय। सत्यभूत तात्त्विक स्वरूप का साक्षात् अनुभव ही दर्शन है। हम

कौन हैं ? इस दृश्यमान जगत् का सत्य स्वरूप क्या है? इस सृष्टि का कारण कौन है ? जड़-चेतन तत्त्व का रहस्य क्या है ? मानव जीवन को सार्थक करने के समुचित साधन मार्ग कौन हैं? इन जिज्ञासों का यथार्थ समाधान करना 'दर्शन' का मुख्य उद्देश्य है।

वेदान्तदर्शन - वेदान्त दर्शन भारतीय अध्यात्मशास्त्र का मुकुटमणि माना जाता है। भारतीय दार्शनिक प्रवृत्तियों तथा तार्किक मान्यताओं का चूडान्त उत्कर्ष वेदान्त में प्राप्त होता है। वेदान्त का मूल उपनिषद् है। वेद के अन्तिम सिद्धान्त के अर्थ में 'वेदान्त' शब्द का प्रयोग उपनिषदों में ही सर्वप्रथम उपलब्ध होता है-

१. वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थाः (मुण्डकोपनिषद् ३।२।५), २. वेदान्ते परमं गुह्यम् (श्वेताश्वतर ६।२२), ३. यो वेदादौ स्वरः प्रोक्तो वेदान्ते च प्रतिष्ठितः (महानारायण १०।८)।

उपनिषदों के वैदिक रहस्यमय सिद्धान्तों के प्रतिपादक होने के कारण उनके लिए 'वेदान्त' (वेद का अन्त = सिद्धान्त) शब्द का प्रयोग न्यायसंगत है। कालान्तर में उपनिषद् के सिद्धान्तों में आपाततः विरोधों के परिहार तथा एकवाक्यता के उद्देश्य से बादरायण व्यास ने ब्रह्मसूत्र की रचना की। ब्रह्मसूत्र ही उपनिषद्मूलक होने के कारण 'वेदान्तसूत्र' नाम से प्रसिद्ध हुआ। उपनिषदों का सार श्रीमद्भगवद्गीता है। उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और भगवद्गीता ये तीन ग्रन्थ दर्शनजगत् में 'प्रस्थानत्रयी' के नाम से विख्यात हैं।

अद्वैतवेदान्तदर्शन के प्रवर्तकों में गौडपाद और शंकराचार्य प्रमुख हैं। अद्वैत दर्शन का विशाल साहित्य मौलिक दृष्टि से अत्यन्त श्लाघनीय है। अद्वैत वेदान्त के प्रमुख प्रतिपाद्य विषयों में ब्रह्म, माया, जीव, अध्यास, मुक्ति आदि प्रमुख हैं।

ब्रह्म - इस संसार में उपाधिरहित निर्विकार एक सत्ता है जिसे 'ब्रह्म' कहा जाता है। वेद में ब्रह्म के सगुण और निर्गुण दोनों रूपों का यथेष्ट वर्णन मिलता है। आचार्य शङ्कर का सगुण ब्रह्म जगत् की भांति माया संवलित होने से मायिक है, किन्तु निर्गुण ब्रह्म पारमार्थिक है। 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' यह ब्रह्म का स्वरूपलक्षण है। सच्चिदानन्द ही ब्रह्म का यथार्थ स्वरूप है। यही सच्चिदानन्द ब्रह्म मायासंवृत होने पर सगुण ब्रह्म कहा जाता है। वही संसार का कारण भी होता है। सृष्टिव्यापार उसी ब्रह्म की लीला है। सर्वज्ञ और सर्वकाम उस ब्रह्म की सृष्टिरचना में कोई प्रयोजन नहीं है। न्यायदर्शन में ईश्वर को जगत् का निमित्त कारण कहा गया है, परन्तु अद्वैतवेदान्त में ब्रह्म ही जगत् का उपादान और निमित्त दोनों कारण स्वीकृत हैं। वेदान्त दर्शन की ब्रह्ममीमांसा में शंकर और रामानुज में मतभेद है। आचार्य शंकर के अनुसार ब्रह्म सजातीय विजातीय स्वगतभेदशून्य है, जबकि रामानुज के मत में ब्रह्म सजातीय विजातीय भेदरहित होकर भी स्वगत भेदरहित नहीं है।

माया- निर्गुण ब्रह्म का सगुण ब्रह्म के रूप में परिणत होने का मूलकारण माया है। वह माया अग्नि की अपृथग् भूत दाहशक्ति की भाँति ब्रह्म की अभिन्नरूपा शक्ति है। वह माया सत्त्व, रजस् और तमस् गुणों से युक्त है। वह ज्ञान का विरोधी है और भावरूप है। वह माया वेदान्तदर्शन में सद् और असद् से अनिर्वचनीय है। यदि माया को सद् कहा जाय तो उसका बाध नहीं हो सकता और यदि उसे असद् कहा जाय तो उसकी प्रतीति नहीं हो सकती। परन्तु माया का बाध और प्रतीति दोनों होते हैं अतः यह माया सद् और असद् से विलक्षण होने के कारण अनिर्वाच्य है। इस माया की आवरण और विक्षेप नामक दो शक्तियाँ हैं। माया की इन्ही दोनों शक्तियों से वस्तुभूत ब्रह्म में अवस्तुभूत जगत् की प्रतीति होती है। मायोपाधिक ब्रह्म ही जगत् का उपादान एवं निमित्त कारण है। एक ही ब्रह्म में द्विविध कारण की स्वीकृति अद्वैतवेदान्त की विशेषता है।

जीव- अन्तःकरण से अवच्छिन्न चैतन्य ही 'जीव' कहलाता है। यह जीव भी ब्रह्म के समान अद्वैत है। अन्य दर्शन में जीव अणुपरिमाण है, किन्तु अद्वैतमत में जीव ब्रह्म के समान ही एक और विभु है।

अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण जीव अणुपरिमाण कहलाता है। यह आत्म चैतन्य जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति अवस्थाओं में तथा अन्नमय, प्राणमय, मनोमय विज्ञानमय और आनन्दमय कोषों में उपलब्ध होता है। आत्मा का शुद्धचैतन्य तो जाग्रतादि अवस्थाओं और अन्नमयादि कोषों से अतिरिक्त है। इस जीव और ब्रह्म के सम्बन्ध को समझाने के लिए अद्वैतवेदान्त में विम्बप्रतिविम्बभाव को स्वीकार किया गया है।

अध्यास- अज्ञान के कारण ही शुद्ध चैतन्य अपने विशुद्ध स्वरूप से च्युत होकर अल्पज्ञ जीवरूप में परिणत होता है और संसार के बन्धन में बँध जाता है। इस बन्धन की निवृत्ति ज्ञान से ही होती है। वस्तुरूप ब्रह्म में अवस्तुरूप संसार का आरोप ही अध्यास कहलाता है। इस अध्यास से ही संसारभाव और अध्यास की निवृत्ति से मोक्ष होते हैं। कार्य और कारण के सम्बन्ध के विषय में वेदान्तदर्शन विवर्तवाद को स्वीकार करता है, किन्तु रामानुजादि आचार्य परिणामवाद को मानते हैं। दूध से दधिरूप तात्त्विक परिवर्तन विकार कहलाता है और रस्सी में सर्परूप अतात्त्विक परिवर्तन विवर्त कहलाता है-

सतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरितः।
अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदाहृतः।। (वेदान्तसार)

जीव वस्तुतः ब्रह्म से अभिन्न है, यह 'तत्त्वमसि' इस महावाक्य का तात्पर्यार्थ है। अशेष आनन्द की दशा ही मुक्ति है।

अद्वैतज्ञान के पश्चात् जीव अपनी उपाधि से मुक्त होकर सच्चिदानन्द स्वरूप को प्राप्त करता है। वेदान्तदर्शन की आचारमीमांसा सर्वथा युक्तिसगत, व्यावहारिक और उपादेय है। 'वसुधैव कुटुम्बकम्' यह वेदान्तविद्या की फलश्रुति है।

ब्रह्मसूत्र - वेदान्त दर्शन में वेदव्यास विरचित ब्रह्मसूत्र प्रशस्त ग्रन्थ है। यह ग्रन्थ चार अध्यायों में विभक्त है और इसके अध्याय चार पादों में विभाजित हैं। प्रथम 'समन्वय' नामक अध्याय में सम्पूर्ण वेदान्त वाक्यों का साक्षात् या परम्परया प्रत्यगभिन्न अद्वितीय ब्रह्म में तात्पर्य है यह बतलाया गया है। 'अविरोध' संज्ञक द्वितीय अध्याय में स्मृति, तर्कादि के सम्भावित विरोध का परिहार कर ब्रह्म में विरोधाभाव प्रतिपादित किया गया है। तृतीय 'साधना' नामक अध्याय में वेदान्त सम्मत साधनों का वर्णन है और चतुर्थ 'फलाध्याय' में सगुण और निर्गुण तत्त्वों के फलों का विवेचन है। 'ब्रह्मसूत्र' जैसे महनीय ग्रन्थरत्न के बहुत से भाष्यकार हैं, जिनकी सूची निम्न है -

सं.	नाम	भाष्य	सिद्धान्त
१.	आचार्य शङ्कर (७८८-८२० ई.)	शारीरकभाष्य	निर्विशेषाद्वैत
२.	भास्कर (८५० ई.)	भास्करभाष्य	भेदाभेद
३.	रामानुज (१०४० ई.)	श्रीभाष्य	विशिष्टाद्वैत
४.	मध्वाचार्य (१२३८ ई.)	पूर्णप्रज्ञभाष्य	द्वैत
५.	निम्बार्क (१२५० ई.)	वेदान्त पारिजातभाष्य	द्वैताद्वैत
६.	श्रीकण्ठ (१२७० ई.)	शैवभाष्य	शैवविशिष्टाद्वैत
७.	श्रीपति (१४०० ई.)	श्रीकरभाष्य	वीरशैवविशिष्टाद्वैत
८.	वल्लभाचार्य (१४७६-१५४४ ई.)	अणुभाष्यम्	शुद्धाद्वैत
६.	विज्ञानभिक्षु (१६०० ई.)	विज्ञानामृतभाष्य	अविभागाद्वैत
१०.	बलदेव विद्याभूषण (१७२५ ई.)	गोविन्दभाष्य	अचिन्त्यभेदाभेद

वेदान्तोपदेशविधि की विज्ञानमूलकता

वेदान्त दर्शन की उपदेशविधि के स्वरूपज्ञान के लिए उसकी वैज्ञानिकता का दिग्दर्शन आवश्यक है। प्राचीन काल से ही वेदान्तदर्शन की यह विधि प्रवर्तित है और इसका निर्देश अद्वैतवेदान्त के बहुत से ग्रन्थों में स्पष्ट रूप से मिलता है। आचार्य शंकर ने 'विवेक चूडामणि' और 'उपदेशसाहस्री' में अत्यन्त शोभन शब्दों और प्राञ्जल शैली में इस विषय का निरूपण किया है।

अद्वैतवेदान्तियों के मत में मुख्य प्रश्न यह है कि निष्प्रपंच ब्रह्म के स्वरूप की उपलब्धि का उपदेश कैसे किया जाय ? शब्द से अगम्य, मन से अमत और बुद्धि से अनिश्चेय निर्गुण ब्रह्म स्वरूप से वस्तुतः कैसे जाना जा सकता है ? स्वरूपज्ञान के लिए तो प्रपञ्चात्मिका भाषा ही समर्थ है। उद्देशनिर्देशलक्षणात्मक सम्पूर्ण साधन शब्दों से जाना जा सकता है। ऐसी स्थिति में प्रपञ्चसाधनमुख से ही निष्प्रपञ्च ब्रह्म का स्वरूपोपदेश किया जा सकता है, यह वेदान्तियों का सिद्धान्त है। प्रपञ्च का आश्रय लेकर ही निष्प्रपञ्च का वर्णन वेदान्त ग्रन्थों में निर्दिष्ट है। व्यवहार के आश्रय के बिना परमार्थतत्त्व का यथार्थ ज्ञान संभव

नहीं है और व्यवहार शब्द प्रयोग के बिना हो नहीं सकता। साधन-चतुष्टय सम्पन्न जिज्ञासु ही वेदान्त विद्या का अधिकारी है। अधिकारी के ज्ञान द्वारा ही उपदेश की यथार्थता संभव है। साधन-चतुष्टयसम्पन्नता ही शिष्य की योग्यता को व्यक्त करती है। नित्यानित्यवस्तुविवेकी, ऐहिकामुष्मिक भोगविरागी, शमादिषट्कसम्पत्तिसम्पन्न, नानाविध सांसारिक दुःखों से मुक्ति का अभिलाषी साधक ब्रह्मस्वरूप की प्राप्ति के लिए शान्त, दान्त, अहेतुक दयालु ब्रह्मज्ञानी गुरु की शरण में समित्पाणि होकर जाता है। उसे गुरु कृपापूर्वक अध्यारोप और अपवादविधि से ब्रह्म का उपदेश देते हैं।

निष्प्रपञ्च ब्रह्म में प्रपञ्चात्मक जगत् का आरोप ही 'अध्यारोप' कहलाता है। अध्यारोप के बाद अपवाद विधि का प्रवर्तन होता है। निराकरण ही अपवाद कहा जाता है। आरोप विषय ब्रह्म में आरोपित पदार्थों का एकैकशः निराकरण का नाम अपवादविधि है। एक ही समस्त उपदेश विधि के ये दो-अध्यारोप और अपवाद अंश होते हैं। दोनों के प्रयोग से ही फल की सिद्धि होती है, किसी एक के प्रयोग से नहीं। ये दोनों सम्मिलित रूप से ही विधि के स्वरूप को निष्पन्न करते हैं। आत्मस्वरूपविमर्शप्रसंग में आत्मा में शरीर, इन्द्रिय, मन, बुद्धि आदि का आरोप प्रथमतः सिद्ध किया जाता है।

आत्मा शरीररूप ही है, लोक में इसी प्रकार का ज्ञान प्रसिद्ध है, यह अध्यारोप है। ऐसा नहीं है - यह आत्मा शरीररूप नहीं है, शरीर विशरणरूप होने से अनित्य है। अनित्य शरीर से भिन्न आत्मा नित्य है, वह सर्वदा एकरस है। इस प्रकार यह आत्मा देह नहीं हो सकता। उपचयार्थक दिह् धातु से निष्पन्न देह शब्द अपने उपचयापचयधर्म को व्यक्त करता है। आत्मा एकरस होने से उपचयरहित होने के कारण देहरूप नहीं हो सकता, इस अपवादविधि से आत्मा का देह से पार्थक्य सिद्ध होता है।

आत्मा मनः स्वरूप है, क्योंकि दोनों में मननसारूप्य है, इस वाक्य में आत्मा में मन का आरोप अध्यारोप है। आत्मा विभु होने से मनरूप नहीं है। मन तो एकक्षण में एक ही पदार्थ से संयुक्त होता है, वह अणु है। न्यायमत में आत्मा से मन का संयोग होने पर ही पदार्थों का प्रत्यक्ष होता है। यदि आत्मा को मनरूप मान लिया जाय तो दोनों का संयोग उपपन्न नहीं होगा और तब पदार्थों का सार्वत्रिक और सार्वकालिक प्रत्यक्ष होने लगेगा। अतः आत्मा मनोरूप नहीं सिद्ध हो सकता, यह अपवाद विधि है।

इसी प्रकार आत्मा बुद्धिरूप है, क्योंकि निश्चयजननसाम्य दोनों में है, इस वाक्य द्वारा आत्मा में बुद्धि का आरोप पहले किया जाता है, उसके बाद युक्ति से दोनों की एकता का निराकरण कर अपवाद विधि से आत्मा में बुद्धिरूपता का प्रत्याख्यान किया जाता है। इसी अध्यारोपापवादविधि से आत्मा में अन्नमयादि पञ्चकोशों और जाग्रतादि अवस्थाओं से पार्थक्य सिद्ध किया जाता है।

निष्प्रपञ्च आत्मस्वरूप की उपलब्धि अध्यारोपापवादविधि से निश्चित रूप से संभव है। यह आत्मा शरीरेन्द्रियमनोबुद्धि से भिन्न है, पञ्चकोशों से अतीत है, स्थूल-सूक्ष्मकारण

से भी भिन्न है। यह नित्यमुक्त एकरस है, विकाररहित चैतन्यरूप है। वेदान्तोपदेश की यह विधि वैज्ञानिकों द्वारा विज्ञान के विभिन्न क्षेत्रों में अज्ञातलक्षण पदार्थ के स्वरूपनिर्धारण के लिए ससम्मान स्वीकृत है। उदाहरण के रूप में इस विषय में बीजगणित की समीकरणपद्धति विचारणीय है।

$क^२$+२ख = २४ यहाँ समीकरण में ककार अज्ञातलक्षण पदार्थ है जिसका स्वरूप निर्धारित करना है। वहाँ दोनों पक्षों का एक अङ्क जब मिलाया जाता है तो समीकरण का स्वरूप द्वितीय पंक्ति से निर्धारित होता है। तृतीय पंक्ति में तो इसका पिण्डीकृत स्वरूप निर्दिष्ट है। उसी का वर्गमूलकरण उसके नीचे निर्दिष्ट है। यहाँ तक तो अध्यारोपविधि का उपयोग होता है। उसके बाद अपवादविधि का प्रयोग होता है। आरम्भ में जो एक अङ्क पहले जोड़ा गया था वही अन्त में दोनों ओर से बाद में निकाल दिया जाता है। ऐसा करने पर अज्ञातमूल ककार का मूल्य आता है ४ संख्या। समीकरण का स्वरूप इस प्रकार है।

अध्यारोप

$क^२$+२ क = २४ (१ पंक्ति)

क२+२ क+१ = २४+१ (२ पंक्ति)

(क+१) २ = ($५^२$) (३ पंक्ति)

क+१ = ५ = ४+१ (४ पंक्ति)

अपवाद

क(-) = ४+१ (-१) (५ पंक्ति)

∴ क = ४ (निष्पत्ति)

यहाँ गणितज्ञ वैज्ञानिक बीजगणित के समीकरण की निष्पति में अध्यारोपापवादविधि का ही सहारा लेते हैं। इस विधि को छोड़कर अज्ञातलक्षण 'क' पदार्थ के मूल्यनिर्धारण के लिए दूसरा कोई उपाय नहीं है। इस प्रकार अध्यात्मजगत् में निष्प्रपंच वस्तु की स्वरूपोपलब्धि के लिए जो विधि अपनायी गयी है, वही विधि भौतिक जगत् में अज्ञातरूप पदार्थ के स्वरूपनिर्धारण के लिए प्रयोग में लायी जाती है। इस प्रकार वेदान्तोपदेश विधि की महत्ता सार्वदेशिक और सार्वकालिक दृष्टि से सर्वथा आकलनीय है।

मुक्ति- मुक्ति का स्वरूप समझने के लिए वेदान्तमत में एक सुन्दर उदाहरण प्रस्तुत किया जाता है। किसी व्यक्ति के गले में सोने का हार है। उस हार को भूलकर वह उसे इधर-उधर अपने से बाहर ढूढ़ता फिरता है, परन्तु किसी जानकार व्यक्ति के कहने पर उसे ज्ञात होता है कि हार उसी के गले मे है और तब हार की प्राप्ति से वह प्रसन्न होता है। मुक्ति की भी यही अवस्था है। जीव तो स्वभावतः मुक्त है। मुक्ति न तो प्राप्य है और

न उत्पाद्य, न उसकी प्राप्ति होती है और न उत्पत्ति। जीव उसे भूलकर बाहर खोजता फिरता है। गुरु के सदुपदेश से उस व्यक्ति का अज्ञान दूर होता है, विवेक जगता है और वह व्यक्ति सहज मुक्ति को पाकर आनन्दित होता है। मुक्त पुरुष सच्चिदानन्द ब्रह्म से अपनी एकता स्थापित करता है। फलतः वेदान्तदर्शन में मुक्ति की स्थिति नितान्त आनन्दमयी मानी जाती है। जीव और ब्रह्म की भेदबुद्धि से उत्पन्न दुःख की निवृत्ति के साथ ही साधक परमानन्द का अनुभव करता है। अज्ञानरूप आवरण के हट जाने से पूर्णज्ञान के प्रकाश से जीव उद्‌भासित होकर ब्रह्मानन्द की अनुभूति प्राप्त करता है।

वस्तुतः वेदान्त व्यावहारिक धर्मदर्शन है। जो आलोचक वेदान्तदर्शन पर निष्क्रियता का उपदेश देने का आरोप लगाते हैं, वे वस्तुस्थिति से अनभिज्ञ हैं। वेदान्तदर्शन विश्व के प्रत्येक जीव में विद्यमान ब्रह्म की सत्ता का रहस्य खोलता है। जब सब जीव ब्रह्मरूप हैं तो उनमें ईर्ष्या-द्वेष का स्थान कहाँ रह जाता है? वेदान्त भौतिक विषयसुख को तुच्छ बताकर मानव को अलौकिक शाश्वत आध्यात्मिक आनन्द की ओर अग्रसर करता है। वह नर से नारायण बनने का अमूल्य आदर्श प्रस्तुत करता है। वेदान्त-शिक्षा की परिणति है- समस्त संसार को अपना कुटुम्ब समझना। आज क्षुद्र स्वार्थ की भावना से त्रस्त, कुण्ठित और पराभूत मानवसमाज के कल्याण के लिए वेदान्त का महनीय सदुपदेश अमृतमय है। आज का पाश्चात्य जगत् भी वेदान्तदर्शन के इस उदात्तभाव को मुक्तकण्ठ से स्वीकार करता है।

संस्कृतवाङ्मय के बृहद् इतिहास का यह वेदान्तखण्ड दशम कुसुम है। प्रस्तुत खण्ड चार भागों में विभक्त है-

१. अद्वैतवेदान्त का उद्‌गम और विकास
२. विशिष्टाद्वैतवाद का उद्‌भव और विकास
३. सेश्वरवेदान्त का विकास
४. गीता और योगवासिष्ठ

प्रथम अद्वैतवेदान्त भाग में शंकरपूर्ववेदान्त, शङ्कराचार्य का अद्वैतवेदान्त, विवरणप्रस्थान, भामती-प्रस्थान, वार्तिकप्रस्थान, वाद-प्रस्थान और प्रारंभिक प्रस्थान के आचार्यों, सिद्धान्तों, साहित्यों और टीकासम्पत्तियों का सप्रमाण विवेचन अद्वैत वेदान्त के समग्ररूप को उद्‌भासित करता है।

द्वितीय विशिष्टाद्वैतवेदान्त भाग में रामानुज, रामानन्द, स्वामिनारायण, श्रीकण्ठ, श्रीकर प्रभृति आचार्यों के मतों का पर्यालोचन किया गया है। इसमें वैष्णव और शैव विशिष्टाद्वैतवादियों की विस्तृत विवेचना दोनों मतों का समन्वयात्मक स्वरूप प्रस्तुत करती है।

तृतीय सेश्वरवेदान्त भाग में भास्कर का भेदाभेद, निम्बार्क का द्वैताद्वैत, मध्व का द्वैत, मध्वोत्तरद्वैत, विज्ञानभिक्षु का अविभागाद्वैत, वल्लभ का शुद्धाद्वैत और कृष्णचैतन्य का अचिन्त्यभेदाभेद विवेचित है।

चतुर्थ गीता और योगवासिष्ठ भाग में गीता और योगवासिष्ठ का विस्तृत विवरण दिया गया है।

गीता के प्रतिपाद्य विषय के वर्णन के साथ ही गीता पर उपलब्ध समस्त भाष्य और व्याख्यासम्पत्ति का साङ्गोपाङ्गवर्णन विशेष उपादेय है। दर्शनजगत् में योगवासिष्ठ वेदान्त के स्वरूप का दिग्दर्शन विशेष उपलब्धि है।

इस प्रकार वेदान्तदर्शन विषयक प्रस्तुत खण्डने वेदान्तसिद्धान्त की समस्त विधाओं का प्रामाणिक निरूपण प्रस्तुत कर दर्शनपक्ष के महनीय तत्त्व को उजागर किया है। जिज्ञासु पाठकों को इस खण्ड के अध्ययन से वेदान्तदर्शन के समग्ररूप की स्पष्ट झांकी मिलेगी, ऐसा मेरा विश्वास है।

इस दशम वेदान्त खण्ड के सम्पादक **प्रो. संगमलाल पाण्डेय** दर्शनशास्त्र के लब्धप्रतिष्ठ मनीषी हैं। इनके वैदुष्यपूर्ण सम्पादकत्व में प्रस्तुत खण्ड का प्रकाशन हुआ है अतः प्रो. पाण्डेय को मैं हृदय से साधुवाद देता हूँ। इस खण्ड के अन्य लेखकों के प्रति भी मैं आभार व्यक्त करता हूँ जिनके सारगर्भित लेखों से इस ग्रन्थ को महनीयता प्राप्त हुई है। उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान द्वारा प्रकाश्यमान संस्कृत वाङ्मय के बृहद् इतिहास का यह दशम कुसुम पाठकों के समक्ष प्रस्तुत है। आशा है इसके अध्ययन से पाठकों को वेदान्तदर्शन के सम्यक् स्वरूप का ज्ञान होगा और उनकी अभिरुचि आध्यात्मिक चिन्तन के प्रति जागरूक होगी।

इस प्रसङ्ग में भाषाविभाग, उत्तर प्रदेश-शासन के अधिकारियों तथा संस्कृत संस्थान की कार्यकारिणी समिति के सदस्यों का अमूल्य सहयोग श्लाघनीय है अतः उन सबों के प्रति मैं आभारी हूँ। संस्कृत संस्थान के पूर्वनिदेशक श्री **मधुकर द्विवेदी** और वर्तमान निदेशक **श्रीमती अलका श्रीवास्तवा** शतशः साधुवाद के पात्र हैं, जिनके उत्साहपूर्ण सहयोग से संस्कृतवाङ्मय के इतिहास का प्रकाशन-कार्य प्रवर्तमान है। मैं उन समस्त सारस्वत मनीषियों के प्रति भी कृतज्ञ हूँ, जिनके प्रत्यक्ष-परोक्ष सहयोग से यह ग्रन्थ पूर्ण हो सका है। संस्थान के सहायक निदेशक **डॉ. चन्द्रकान्त द्विवेदी** का सतत सक्रिय सहयोग वाङ्मय के इतिहास प्रकाशन-कार्य में विशेष उपादेय है। अतः डॉ. द्विवेदी को मेरी हार्दिक शुभकामनायें हैं।

प्रस्तुत वेदान्तखण्ड के सम्पादन एवं प्रकाशन में मेरे प्रबुद्ध शिष्य **डॉ. रमाकान्त झा** का प्रभूत सहयोग उपयोगी है। अतः मैं डॉ. झा को हृदय से आर्शीवाद देता हूँ और उनकी सारस्वत साधना की अक्षुण्णता की कामना करता हूँ।

अन्त में मैं शिवम् आर्ट के व्यवस्थापक **द्विवेदी बन्धुओं** के प्रति भी शुभकामना व्यक्त करता हूँ, जिनके अमूल्य सहयोग से प्रस्तुत खण्ड का मुद्रण निर्विघ्न सम्पन्न हुआ है।

व्यास पूर्णिमा **बलदेव उपाध्याय**
३०। ७। १९९६ ई. विद्या विलास
रवीन्द्रपुरी, वाराणसी

संस्कृत वाङ्मय का बृहद् इतिहास

वेदान्तखण्ड : विषय-सूची

प्रथम भागः अद्वैतवेदान्त का उद्गम और विकास

प्रथम अध्याय

द्वितीय अध्याय

तृतीय अध्याय

चतुर्थ अध्याय

पञ्चम अध्याय

षष्ठ अध्याय

सप्तम अध्याय

अष्टम अध्याय

द्वितीय भागः विशिष्टाद्वैतवाद का उद्भव और विकास

प्रथम : वैष्णवमत

प्रथम अध्याय

द्वितीय अध्याय

तृतीय अध्याय

चतुर्थ अध्याय

पञ्चम अध्याय

द्वितीयः शिव विशिष्टाद्वैत मत (शाम्भव दर्शन)

प्रथम अध्याय

द्वितीय अध्याय

तृतीय अध्याय

तृतीय भागः सेश्वरवेदान्त का विकास

प्रथम अध्याय

द्वितीय अध्याय

तृतीय अध्याय

चतुर्थ अध्याय

पञ्चम अध्याय

षष्ठ अध्याय

सप्तम अध्याय

चतुर्थ भाग : गीता और योगवासिष्ठ

प्रथम अध्याय

द्वितीय अध्याय

तृतीय अध्याय

चतुर्थ अध्याय

पंचम अध्याय

षष्ठ अध्याय

सप्तम अध्याय

अष्टम अध्याय

नवम अध्याय

दशम अध्याय

प्रथम भाग : अद्वैत वेदान्त का उद्गम और विकास

प्रथम अध्याय

शङ्करपूर्ववेदान्त

१. प्राचीन वेदान्त

शंकर के पूर्व वेदान्त की तीन परम्पराएं दृष्टिगत होती हैं। एक, अद्वैत वेदान्त की परम्परा है, दूसरी, भेदाभेदवाद की परम्परा है और तीसरी, भेदवाद की परम्परा है। अद्वैतवाद की परम्परा का उल्लेख वेदान्तेतर दर्शनों के इतिहास में भी मिलता है। जैन दार्शनिक समन्तभद्र जो शंकर के पूर्ववर्ती थे अद्वैतवाद का उल्लेख आप्तमीमांसा में करते हैं-

अद्वैतैकान्तपक्षे दृष्टो भेदो विरुध्यते।
कारकाणां क्रिययोश्च नैकं स्वस्मात् प्रजायते।।

बौद्ध दार्शनिक शान्तरक्षित ने तत्त्वसंग्रह में प्राचीन अद्वैतवेदान्त का वर्णन किया है। उनके टीकाकार कमलशील "अद्वैतदर्शनावलम्बिनश्च औपनिषदिकाः" कहकर अद्वैत वेदान्त का उल्लेख किया है। स्वयं शंकराचार्य ने अपने पूर्ववर्ती वेदान्तियों में सुन्दर पाण्ड्य, द्रविडाचार्य, उपवर्ष, भर्तृप्रपंच, गौडपाद तथा ब्रह्मदत्त के मतों का उद्धरण दिया है। बादरायण और गौडपाद के ग्रन्थों पर उन्होंने भाष्य ही लिखे हैं। मंडन मिश्र उनके वरिष्ठ समकालीन थे। उन्होंने भर्तृमित्र का उल्लेख किया है। भर्तृहरि के वाक्यपदीय में शब्दाद्वैतवाद और विवर्तवाद का वर्णन है। वे भी शंकर के पूर्व थे। ये सभी जरन्मायावादी या प्राचीन अद्वैतवेदान्ती कहे जाते हैं।

रामानुज ने वेदार्थसंग्रह में बोधायन, टंक, द्रविड, कुहदेव, कपर्दि, भारुचि प्रभृति वेदान्तियों का नामोल्लेख किया है जो उनके सम्प्रदाय से संबंधित थे। यामुनाचार्य ने टंक, भर्तृप्रपंच, भर्तृमित्र, भर्तृहरि, ब्रह्मदत्त को शंकर के पूर्ववर्तियों में माना है। कुछ लोग बोधायन और उपवर्ष को अभिन्न समझते हैं। इसी प्रकार टंक और ब्रह्मनन्दि को एक ही व्यक्ति माना जाता है। द्रविड और द्रविडाचार्य भी एक ही व्यक्ति के नाम हैं । शंकर के सभी पूर्ववर्ती या तो उपनिषद् के भाष्यकार थे या ब्रह्मसूत्र के लेखक। परन्तु उनमें से बादरायण और गौडपाद को छोड़कर किसी के ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं। केवल उनके कुछ वाक्य ही मिलते हैं।

बादरायण ने ब्रह्मसूत्र में बादरायण, आत्रेय, आश्मरथ्य, औडुलोमि, बादरि, जैमिनि, कार्ष्णाजिनि और काशकृत्स्न, इन आठ वेदान्तियों के मतों का उल्लेख उनके नाम से किया

है। इनके मतों के लिए देखिए प्रो. संगमलाल पाण्डेय-कृत प्री- शंकर अद्वैत फिलासफी। वेदान्तदेशिक का मत है कि संकर्षण-काण्ड (चार अध्याय) काशकृत्स्न कृत हैं। किन्तु उनका मत अन्य प्रमाणों से परिपुष्ट नहीं होता। कदाचित् इनमें से प्रत्येक ने अपने-अपने ब्रह्मसूत्र लिखे थे। किन्तु बादरायण के ब्रह्मसूत्र को छोड़कर अन्य ब्रह्मसूत्र उपलब्ध नहीं हैं। इन वेदान्तियों में बादरि, बादरायण, औडुलोमि और काशकृत्स्न अद्वैतवादी थे। रामानुजी विद्वान् सुदर्शन सूरि ने लिखा है कि आश्मरथ्य भेदाभेदावाद को मानते थे और यादवप्रकाश ने उनके मत का प्रचार किया था। आत्रेय और जैमिनि कर्मज्ञान-समुच्चयवादी थे और उन्होंने पूर्वमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा का समन्वय किया था। परम्परा के अनुसार जैमिनि व्यास के शिष्य थे और व्यास बादरायण का ही अपर नाम है। जैमिनि की ही भांति कार्ष्णाजिनि का मत लगता है। इस प्रकार ब्रह्मसूत्रकारों में अधिकांश अद्वैतवादी थे जो केवल पूर्वमीमांसा को मानते थे। वे निःसन्देह भेदवादी थे। ऐसे लोगों में भर्तृमित्र आते हैं।

कुछ लोग योगवासिष्ठ, परमार्थसार और भागवतपुराण को शंकर-पूर्व मानते हैं। किन्तु आधुनिक खोजों ने इन ग्रन्थों को शङ्करोत्तर युग की रचना सिद्ध कर दिया है। वास्तव में उपवर्ष और बोधायन दो व्यक्ति थे। उपवर्ष अद्वैतवेदान्ती थे और बोधायन विशिष्टाद्वैतवादी थे। रामानुज-वेदान्त और रामानन्द-वेदान्त में बोधायन को विशिष्टाद्वैतवादी माना गया है। पद्मपाद ने भी शंकर के पूर्व ब्रह्मसूत्र की दो वृत्तियों का उल्लेख पंचपादिका में किया है। उनमें से एक उपवर्ष की है और दूसरी बोधायन की। ये दोनों वृत्तिकार के नाम से प्रसिद्ध हैं। उपवर्ष की वृत्ति के कुछ अंश को मीमांसा-भाष्यकार शवर ने १/१/५ के सूत्रभाष्य में वृत्तिकार-ग्रन्थ के रूप में उद्धृत किया है। शंकराचार्य ने उन्हें स्फोटवाद का विरोधी और वर्णवाद का समर्थक बताया है।

सुन्दर पाण्ड्य ने कदाचित् उपवर्ष की ब्रह्मसूत्रवृत्ति पर श्लोकमय वार्तिक लिखा था। उनके वार्तिक के १० श्लोक उपलब्ध हैं जिनकी खोज डॉ. संगमलाल पाण्डेय ने की है। इनमें अद्वैतवेदान्त की ज्ञानमीमांसा का निरूपण है।

भर्तृप्रपंच एक प्रख्यात वेदान्ती थे। उनका मत भेदाभेदवाद है। उनके अनुयायी चार सम्प्रदायों में बँटे थे। इससे उनके वेदान्त का प्रचार शंकर के पूर्ववर्ती युग में विशेष रूप से था। संभवतः उन्होंने बृहदारण्यकोपनिषद् पर एक भाष्य लिखा था जो सम्प्रति अनुपलब्ध है। शंकर, सुरेश्वर और आनन्दगिरि ने क्रमशः बृहदारण्यकोपनिषद् के भाष्य, वार्तिक और टीका में उनके मतों का उल्लेख किया और खंडन भी किया है। भर्तृप्रपंच सत् की आठ अवस्थाओं को मानते थे जो निम्न हैं-

(१) अन्तर्यामी, (२) साक्षी, (३) अव्याकृत, (४) सूत्रात्मा, (५) विराट्, (६) देवता, (७) जाति, और (८) पिण्ड। वे जीव को द्रष्टा, कर्ता और भोक्ता मानते थे। वे कर्मज्ञान-समुच्चयवादी थे। डॉ. संगम लाल पाण्डेय ने दिखलाया है कि उनका दर्शन सांख्य और अद्वैतवाद के बीच की एक कड़ी है। प्रो. मैसूर हिरियण्णा ने उन्हें परिणामवादी सिद्ध किया है।

शंकराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य ३।८।१२ में भर्तृप्रपंच के मतों को यों उद्धृत किया है-

> तत्र केचिद् आचक्षते। परस्य महासमुद्रस्थानीयस्य ब्रह्मणः
> अक्षरस्य अप्रचलितस्वरूपस्य ईषत्प्रचलितावस्था अन्तर्यामी,
> अत्यन्तप्रचलितावस्था क्षेत्रज्ञो, यः तं न वेद अन्तर्यामिणम्।
> तथान्ये पञ्च अवस्थाः परिकल्पयन्ति। तथा अष्टावस्थाः
> ब्रह्मणो भवन्तीति वदन्ति। अन्ये अक्षरस्य शक्तय एता.
> इति वदन्ति अनन्तशक्तिमद् अक्षरमिति च। अन्ये तु
> अक्षरस्य विकारा इति वदन्ति।

भर्तृप्रपंच के कुछ अनुयायी ब्रह्म की तीन अवस्था मानते हैं (अक्षर, अन्तर्यामी और क्षेत्रज्ञ।) कुछ पांच अवस्था मानते हैं और कुछ आठ अवस्था मानते हैं और क्षेत्रज्ञ। कुछ लोग इन अवस्थाओं को अक्षर की शक्ति मानते हैं तो कुछ लोग इन्हें विकार मानते हैं।

इनका खंडन करते हुए शंकराचार्य वहीं कहते हैं कि अक्षर को श्रुतियों ने संसारधर्म से अतीत (परे) घोषित किया है। अतएव उसकी अवस्थाएं और शक्तियां संभव नहीं हैं, क्योंकि ये संसारधर्म के अन्तर्गत हैं। ऐसे ही अक्षर का विकार भी संभव नहीं है।

इसी प्रकार शंकराचार्य बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य ५।१।१ में "अत्रैके वर्णयन्ति", से भर्तृप्रपंच के भेदाभेदवाद का वर्णन करते हैं और तत्पश्चात् वहीं उसका खण्डन करते हैं, क्योंकि भेदाभेद की कल्पना श्रुति, स्मृति तथा न्याय से विरुद्ध होने के कारण सुविवक्षित नहीं है। इसमें अन्तर्विरोध है। श्रुतियां और स्मृतियां ब्रह्म को निरवयव बताती हैं, 'नेति नेति' से उसका वर्णन करती हैं।

भर्तृमित्र ने भी संभवतः बादरायण के ब्रह्मसूत्र पर एक वृत्ति लिखी थी। मण्डन मिश्र ने ब्रह्मसिद्धि के चतुर्थ काण्ड में उनके मत की आलोचना की है। वे द्वैतवादी प्रतीत होते हैं। किन्तु चूँकि उनका ग्रन्थ अनुपलब्ध है, अतएव इस प्रसंग में केवल अनुमान ही लगाया जा सकता है। कुमारिल ने लिखा है कि भर्तृमित्र ने मीमांसा को लोकायतीकृत कर दिया था।

ब्रह्मदत्त एक वेदान्ती थे जो जीवन्मुक्ति को नहीं मानते थे। वे नियोगवादी थे। उनके मत को भावाद्वैत कहा जाता है। वे प्रपंचविलयवाद को भी मानते थे जिसका खंडन आचार्य शंकर ने किया है। मंडन मिश्र और सुरेश्वर ने भी उनके मतों का निराकरण किया है। आचार्य ब्रह्मनन्दि ने छान्दोग्योपनिषद् पर भाष्य लिखा था। इस कारण उन्हें छान्दोग्य-वाक्यकार या वाक्यकार कहा जाता है। उनके भाष्य पर द्रविडाचार्य ने एक टीका लिखी थी। उसमें उन्होंने 'तत्त्वमसि' की व्याख्या में शबर-संवर्धित राजपुत्र की कहानी लिखी है जिससे 'तत्त्वमसि' के अर्थ को समझने में सुगमता होती है। कहानी यह है - एक राजपुत्र था।

किन्तु शैशव में उसका पालन-पोषण एक शबर ने किया था। वह अपने को शबर समझता था। जब वह बड़ा हुआ तो उसने अपने पराक्रम से एक राज्य स्थापित करने का प्रयास किया। जो लोग इस घटना को जानते थे उन्होंने बताया कि वह राजपुत्र है, शबर नहीं। तब उसे अपनेपन का ज्ञान हुआ। फिर वह अपने प्रयास में सफल हुआ और उसने एक राज्य की स्थापना की। ऐसे ही भूलकर हम अपने को ब्रह्म से भिन्न समझते हैं। जब श्रुति बताती है कि मैं ब्रह्म हूँ, तब मुझे अपनेपन का बोध होता है। ''सिद्धे तु निवर्तकत्वात्'', द्रविडाचार्य का यह वाक्य शंकरोत्तर वेदान्त के ग्रन्थों में बहुधा देखने को मिलता है। इसका अर्थ है कि अज्ञान को निवृत्त करने पर आत्मा का बोध हो जाता है। अर्थात् आत्मज्ञान नेति-नेति की प्रक्रिया द्वारा होता है।

ये सभी शंकर-पूर्व दार्शनिक प्राचीन उपनिषदों के समय के बाद हुए थे। इन्हीं के प्रयास से वेदान्त का विकास सर्वप्रथम उपनिषदों के भाष्यों के माध्यम से या उनके मतों को सूत्रबद्ध करने से हुआ था। शंकराचार्य को अवश्य ही इनमें से अधिकांश भाष्य और सूत्र देखने को मिले थे। इन वेदान्तियों के अतिरिक्त बादरायण, गौडपाद, भर्तृहरि तथा मंडनमिश्र ऐसे शंकर-पूर्व वेदान्ती हैं जिनके ग्रन्थ संप्रति उपलब्ध हैं। अतएव उनके मतों का विचार यहां अब क्रमशः किया जाएगा।

२. बादरायण

बादरायण ने ब्रह्मसूत्र लिखा जिसमें चार अध्याय हैं। इन अध्यायों के नाम क्रमशः समन्वय-अध्याय, अविरोध-अध्याय, साधन-अध्याय और फल-अध्याय हैं। प्रत्येक अध्याय में चार पाद हैं। प्रत्येक पाद में कई अधिकरण हैं। अन्त में प्रत्येक अधिकरण में एक या अनेक सूत्र हैं। सम्पूर्ण ग्रन्थ सूत्र-शैली में लिखा गया एक मानक ग्रन्थ है। इसका प्रथम सूत्र है - 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' और अन्तिम सूत्र है 'अनावृत्तिः शब्दात् अनावृत्तिः शब्दात्।' प्रथम सूत्र का अर्थ है-अतः अब ब्रह्मजिज्ञासा करनी चाहिए और अन्तिम सूत्र का अर्थ है - श्रुतियां बताती हैं कि जो लोग देवयान से चन्द्रलोक को प्राप्त करते हैं, वे वहां से और ऊर्ध्वगति करते हैं, ब्रह्मलोक पहुंचते हैं और वहां से उनकी पुनरावृत्ति (पुनरागमन) इस मानव-लोक में इस कल्प में नहीं होती है। उन्हें ब्रह्म का सान्निध्य मिल जाता है।

ब्रह्मसूत्र को शंकराचार्य ने शारीरकमीमांसासूत्र कहा है, क्योंकि इसमें मुख्यतः शारीरक आत्मा (देही आत्मा) का विवेचन है। कुछ अन्य लोग इसे वेदान्त-सूत्र कहते हैं। शंकराचार्य के अनुसार यह ग्रन्थ सभी उपनिषदों का सारांश प्रस्तुत करता है और इस कारण सर्वशाखीय उपनिषदों का सार है। बादरायण के अतिरिक्त जो अन्य ब्रह्मसूत्रकार थे उनके ब्रह्मसूत्र सम्भवतः एक शाखीय थे या एक शाखा के उपनिषद् का सारांश प्रस्तुत करते थे। शंकराचार्य का मत है कि ब्रह्मसूत्र वेदान्त (उपनिषद्) के वाक्यों का संग्रथन करते हैं, अर्थात् उपनिषद्-वाक्यों का उदाहरण देकर विचार करते हैं, क्योंकि ब्रह्मबोध उपनिषद्-वाक्यों

की विचारणा के अभ्यास से ही संपन्न होता है।

"वेदान्तवाक्यकुसुमग्रथनत्वात्सूत्राणाम्। वेदान्त-
वाक्यानि हि सूत्रैरुदाहृत्य विचार्यन्ते।
वाक्यार्थविचारणाध्यवसाननिर्वृत्ता हि ब्रह्मावगतिः"
(शारीरक भाष्य १/१/२)

बादरायण के काल के बारे में कोई निश्चित मत नहीं है। पाणिनि ने उनका नामोल्लेख किया है, पराशर्य के नाम से। उन्हें व्यास से अभिन्न समझा जाता है। इस कारण उनके काल-निर्णय में ई.पू. ६७५ से लेकर ई.पू. २०० तक की समय-सीमा निर्धारित की जाती है। सामान्यतः माना जाता है कि वे लगभग २०० ई.पू. के आसपास अवश्य थे क्योंकि उन्होंने बौद्धों के सर्वास्तिवाद और विज्ञानवाद का खण्डन किया है जिनका उद्भव १०० ई.पू. में हुआ था।

बादरायण का ब्रह्मसूत्र निःसन्देह सभी ब्रह्मसूत्रों में श्रेष्ठ था। इसीलिए उस पर अनेक आचार्यों ने भाष्य लिखे और वह सुरक्षित रहा तथा विलुप्त नहीं हुआ। आज भी उस पर भाष्य या वृत्ति लिखने की परम्परा बनी हुई है। यह उसकी प्रासंगिकता और प्रामाणिकता का सबसे बड़ा प्रमाण है। कहा जाता है कि चैतन्यमत में पहले ब्रह्मसूत्र का कोई भाष्य नहीं था। इस कारण उनके मत को वेदान्त के बाहर का मत समझा जाता था। इस भ्रान्ति को दूर करने के लिए बलदेव विद्याभूषण ने ब्रह्मसूत्र पर एक चैतन्यमतानुसारी भाष्य (गोविन्दभाष्य) लिखा। तत्पश्चात् इस आधार पर चैतन्यमत को वेदान्त का एक सम्प्रदाय माना गया। इस प्रकार ब्रह्मसूत्र वेदान्त की कसौटी है। ब्रह्मसूत्र पर अनेक भाष्य लिखे गये हैं। उनमें से निम्नलिखित को प्रमुख भाष्य माना जाता है :-

लेखक	भाष्य	काल
१.	शंकराचार्य, शारीरक भाष्य (अद्वैतवाद)	७वीं शती ई.
२.	भास्कर, भास्करभाष्य (भेदाभेदवाद)	८वीं शती ई.
३.	रामानुज, श्रीभाष्य (विशिष्टाद्वैतवाद)	११वीं शती ई.
४.	मध्व, पूर्णप्रज्ञभाष्य (द्वैतवाद)	१३वीं शती ई.
५.	निम्बार्क, वेदान्तपारिजात (द्वैताद्वैतवाद)	११वीं शती ई.
६.	श्रीकण्ठ, शैवभाष्य (शैवविशिष्टाद्वैतवाद)	१३वीं शती ई.
७.	श्रीपति, श्रीकरभाष्य (वीरशैवमत)	११वीं शती ई.
८.	रामानन्द, आनन्दभाष्य (रामविशिष्टाद्वैतवाद)	१५वीं शती ई.
९.	वल्लभ, अणुभाष्य (शुद्धाद्वैतवाद)	१५वीं शती ई.
१०.	विज्ञानभिक्षु, विज्ञानामृतभाष्य (अविभागाद्वैतवाद)	१७वीं शती ई.

११.	बलदेव विद्याभूषण, गोविन्दभाष्य (अचिन्त्य भेदाभेदवाद)	१८वीं शती ई.
१२.	रामप्रसाद, जानकीभाष्य (सीताविशिष्टाद्वैतवाद)	२०वीं शती ई.
१३.	मुक्तानन्द, ब्रह्ममीमांसाभाष्य (नव्यविशिष्टाद्वैतवाद) (स्वामिनारायणी)	१९वीं शती
१४.	पंचानन तर्करत्न, शक्तिभाष्य (शक्तिविशिष्टाद्वैतवाद) भट्टाचार्य	बीसवीं शती ई.
१५.	आर्यमुनि, वेदान्त-दर्शनभाष्य (आर्य समाजी)	बीसवीं शती ई.
१६.	मधुसूदन ओझा, विज्ञानभाष्य (आधुनिक विज्ञान)	बीसवीं शती ई.

इन सभी भाष्यों में शैवभाष्य, वीरशैवभाष्य और शक्तिभाष्य की रचना क्रमशः शैवमत और वीरशैवमत तथा शाक्तमत को वेदान्त के अन्तर्गत लाने के लिए की गयी है। अतः इन मतों में इन भाष्यों का मौलिक और संरचनात्मक महत्त्व नहीं है। यही हाल उक्त नं. १२, १५ और १६ के भाष्यों की है। विज्ञानभिक्षु के भाष्य का भी महत्त्व वेदान्त में कम है, क्योंकि वे मूलतः सांख्य-योग के आचार्य थे और उनका भाष्य सांख्य-योग से प्रभावित है। इस प्रकार ९ भाष्य शेष बचते हैं जो वेदान्त के विभिन्न सम्प्रदायों से संबधित हैं।

इन भाष्यों के अतिरिक्त वेदान्त-सूत्र पर दर्जनों वृत्तियां भी लिखी गयी हैं। सम्प्रति जिन वृत्तियों का महत्त्व है उनमें से निम्नलिखित मुख्य हैं-

१.	समरपुंगव दीक्षित	अद्वैतविद्यातिलक (अद्वैतवाद)
२.	ब्रह्मेन्द्र सरस्वती	अद्वैतामृत (अद्वैतवाद)
३.	सुरेश्वराचार्य	ब्रह्मसूत्रवृत्ति (अद्वैतवाद)
४.	नारायणतीर्थ	ब्रह्मसूत्रवृत्ति (अद्वैतवाद)
५.	धर्मभट्ट (रामानन्द सरस्वती)	ब्रह्मसूत्रवृत्ति (ब्रह्मामृतवर्षिणी) (अद्वैतवाद)
६.	शंकरानन्द	ब्रह्मसूत्रवृत्ति (अद्वैतवाद)
७.	रामानन्द	वेदान्तदर्शनम् (अद्वैतवाद) (ब्रह्मामृतवर्षिणी)
८.	रघुवराचार्य	ब्रह्मसूत्रवृत्ति (रामानन्द-वेदान्त)
९.	अप्पयदीक्षित	नयमञ्जरी (अद्वैतवाद) (ब्रह्मसूत्रवृत्ति)
१०.	ब्रह्मानन्द सरस्वती	वेदान्तसूत्रमुक्तावली (अद्वैतवाद)
११.	अनन्तकृष्ण शास्त्री	(प्रभाब्रह्मसूत्रभाष्य) (अद्वैतवाद)
१२.	लोकमान्य बालगंगाधर तिलक	ब्रह्मसूत्रवृत्ति (अद्वैतवाद)

इन भाष्यों और वृत्तियों में से कइयों पर भी पुनः टीकाएं लिखी गयी हैं। इसलिए ब्रह्मसूत्र का महत्त्व वेदान्त-दर्शन में केन्द्रीय है। पर इन वृत्तियों और भाष्यों के कारण बादरायण के मत को जानने में कठिनाई होती है। अतः प्रश्न उठता है कि बादरायणानुसारी भाष्य या वृत्ति कौन है?

इस प्रश्न का विचारपूर्वक उत्तर देने के लिए अनेक विद्वानों ने ग्रन्थ लिखे हैं। किसी ने शंकर के भाष्य को बादरायणानुसारी सिद्ध किया तो किसी ने रामानुज के भाष्य को, या मध्व के भाष्य को या निम्बार्क के भाष्य को या वल्लभ के भाष्य को। इतना भेद होते हुए भी यह निर्विवाद है कि वैष्णवभाष्यों में रामानुज का श्रीभाष्य सर्वश्रेष्ठ है। इसलिए वास्तविक विवाद केवल शारीरकभाष्य और श्रीभाष्य के बीच में है। परन्तु यह विवाद कभी अन्त होने वाला नहीं है। इस कारण वह चलता रहता है। दोनों की परम्पराओं का दावा है कि व्यास या बादरायण उनके ही दर्शन के अग्रदूत हैं। आधुनिक विद्वान् जार्ज थीबो ने इस प्रश्न का उत्तर देते हुए लिखा है कि रामानुज का भाष्य बादरायणानुसारी है और शंकर का भाष्य उपनिषदों के अनुसार है। पर प्रश्न उठता है कि क्या बादरायण ने अपने ब्रह्मसूत्र में उपनिषदों के दर्शन को संक्षिप्त रूप में नहीं रखा है? प्रत्येक भाष्यकार मानता है कि ब्रह्मसूत्र उपनिषदों का सारांश है। अतएव, यदि उपनिषद्-दर्शन के प्रति शंकर का भाष्य सर्वाधिक न्याय करता है तो उनका ही भाष्य बादरायणानुसारी है।

ब्रह्मसूत्र के बारे में एक दूसरा प्रश्न उठता है कि पूर्वमीमांसा के साथ इसका क्या सम्बन्ध है। इस प्रश्न पर शंकराचार्य कहते हैं कि ब्रह्मसूत्र में वेदान्त का प्रतिपादन है और वेदान्त कर्ममीमांसा से स्वतंत्र है। इस कारण ब्रह्मसूत्र मीमांसासूत्र का शेष भाग या अंग नहीं है। किन्तु अन्य भाष्यकार विशेषतः रामानुज और उनके अनुयायी मानते हैं कि पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा दोनों को मिलाकर शास्त्रैक्य का विधान किया गया है। मीमांसा और वेदान्त एक ही शास्त्र के दो अंग हैं। कोई एक दूसरे से स्वतंत्र नहीं है। इस प्रसंग में शंकराचार्य ने जो क्रान्ति की है वह विशेष उल्लेखनीय है। उन्होंने वेदान्त-चिन्तन को धर्म या धर्म के चिन्तन से स्वतन्त्र करके दर्शनशास्त्र की स्वतन्त्रता का प्रतिपादन किया है और एक सम्प्रदाय-निरपेक्ष दर्शन प्रदान किया है। कहा नहीं जा सकता कि बादरायण ऐसा मानते थे या नहीं। परन्तु सत्य यही लगता है कि वेदान्त मीमांसा शास्त्र से स्वतन्त्र है।

कुछ भी हो, इतना निश्चित है कि बादरायण ब्रह्मवादी, एकेश्वरवादी, मोक्षवादी और ज्ञानमार्गी थे। उन्होंने वेदान्तेतर दर्शनों का खंडन करके वेदान्त की सर्वश्रेष्ठता प्रतिपादित की थी। किन्तु उनका ब्रह्मवाद, मोक्षवाद या ज्ञानमार्ग क्या था? इस पर विवाद की गुंजाइश है और यहां विभिन्न परम्पराएं अपने-अपने मत प्रस्तुत करेंगी। परन्तु उनकी चतुःसूत्री सर्वसम्मति से वेदान्त की अक्षय निधि है। उसका प्रथमसूत्र 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा', वेदान्त का श्रेष्ठ उपक्रम है। उसका ब्रह्म-लक्षण 'जन्माद्यस्य यतः' सबको मान्य है। उसका 'शास्त्रयोनित्वात्', सूत्र जिसका अर्थ है कि ब्रह्म का ज्ञान श्रुति से ही होता है, निर्विवाद है। इसी प्रकार चतुर्थ सूत्र 'तत्तु समन्वयात्' समन्वयवाद की शिक्षा देता है जो सभी वेदान्तियों को स्वीकार्य है।

३. गौडपाद

गौडपाद निर्विवादरूप से अद्वैतवादी थे। मैक्स वालेसर नामक एक जर्मन विद्वान् ने सन्देह किया कि गौडपाद कोई व्यक्ति ही नहीं थे। पर इस सन्देह का निराकरण आधुनिक विद्वानों ने अच्छी तरह कर दिया है। स्वयं शंकराचार्य ने छान्दोग्योपनिषद के भाष्य में लिखा है कि उनके समय में प्रकरण-चतुष्टय नामक ग्रन्थ (माण्डूक्यकारिका) की शिक्षा उसके लेखक देते थे। उनके शिष्य सुरेश्वर ने गौडपाद का नामोल्लेख किया है। परम्परया भी गौडपाद शंकराचार्य के परमगुरु माने जाते हैं। उनकी रचना माण्डूक्यकारिका या आगमशास्त्र है जिसमें चार प्रकरण हैं- (१) आगम प्रकरण, (२) वैतथ्य प्रकरण, (३) अद्वैत प्रकरण और (४) आत्म-शान्ति प्रकरण। कुछ वेदान्ती आगम प्रकरण को श्रुति मानते हैं। कुछ अद्वैतवेदान्ती प्रथम दो प्रकरणों को श्लोकवृत्ति और अन्तिम दो प्रकरणों को श्लोकवार्तिक मानते हैं। शंकराचार्य ने इस पर एक भाष्य लिखा है। वे समस्त ग्रन्थ को माण्डूक्योपनिषद् का एक स्वतंत्र भाष्य मानते हैं। उनके मत से गौडपाद ने उपनिषदों से अद्वैतवाद, अजातवाद, अस्पर्शयोग तथा मायावाद का आविष्कार किया है। यद्यपि गौडपाद के नाम से कई और ग्रन्थ प्रचलित हैं, तथापि वे प्रामाणिक नहीं हैं और उनके विषय भी अद्वैत वेदान्ती नहीं हैं। इन ग्रन्थों में सांख्यकारिकाभाष्य नृसिंहपूर्वतापिन्युपनिषद्भाष्य, उत्तरगीता-वृत्ति, श्रीविद्यारत्नसूत्र, सुभगोदय और दुर्गासप्तशती-भाष्य हैं। अन्तिम तीन तन्त्रशास्त्र के ग्रन्थ हैं।

गौडपाद के जिन सिद्धान्तों का प्रभाव अद्वैतवेदान्त के परवर्ती इतिहास पर विशेष रूप से पड़ा है उनमें से निम्नलिखित मुख्य हैं -

१. प्रणव की उपासना

प्रणव का अर्थ ओम् है। ओम् में चार मात्राएं हैं। अ, उ, म और अर्ध मात्रा। इन मात्राओं से क्रमशः जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय अवस्था का बोध होता है और उनमें जो सत्ता विद्यमान रहती है उसका ही वाचक ओम् है। ओम् का ध्यान ब्रह्म का ध्यान है। परवर्ती आचार्यों ने सोऽहम् से ओम् की निष्पत्ति की है और ओम् का अर्थ बताया है, "मैं ब्रह्म हूँ" उदाहरण के लिए तत्त्वानुसंधान में महादेव सरस्वती कहते हैं-

> सोऽहमित्यत्र सकारहकारयोर्लोपे कृते परिशिष्टयोः "ओऽम्"
> इत्यनयोः सन्धिं कृत्वोच्चारणे ओमिति शब्दो निष्पन्नः।

कुछ भी हो, ओम् का उच्चारण ऊर्ध्वगति का प्रदाता है। वह उदात्त और दिव्य अनुभव प्रदान करता है।

२/ आत्मवाद आत्मा अवस्था-चतुष्टय से व्यतिरिक्त है:

अर्थात् वह जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय अवस्थाओं से परे है। गौडपाद ने जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय की अवस्थाओं का विश्लेषण करते हुए दिखलाया है कि इन अवस्थाओं में व्यष्टि और समष्टि एक साथ अनुभव में आते हैं। उनका विश्लेषण यों है -

अवस्था	व्यष्टि	समष्टि	तथ्य
जाग्रत	विश्व	विराट्	विश्व ≡ विराट्
स्वप्न	तैजस	हिरण्यगर्भ	तैजस ≡ हिरण्यगर्भ
सुषुप्ति	प्राज्ञ	ईश्वर	प्राज्ञ ≡ ईश्वर
तुरीय	आत्मा	ब्रह्म	आत्मा ≡ ब्रह्म

जाग्रत के अभिमानी जीव को विश्व कहा जाता है और उसके समस्त विषय-समूह-रूपी चैतन्य को विराट्। इसी प्रकार स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय की अवस्थाओं के अभिमानी क्रमशः तैजस, प्राज्ञ और आत्मा हैं तथा उनके समस्त विषय-समूह-रूपी चैतन्य क्रमशः हिरण्यगर्भ (ब्रह्मा), ईश्वर और ब्रह्म (परम ब्रह्म) हैं। इस विश्लेषण से गौडपाद ने व्यष्टि और समष्टि की एकता का प्रतिपादन किया है। इस सिद्धान्त का परवर्ती युगों में और अधिक विकास हुआ। प्रत्येक अवस्था में चार अवस्थाएं मानी गईं । और इस प्रकार कुल १६ अवस्थाएं हो गयीं। उदाहरण के लिए जाग्रत में जाग्रत, जाग्रत में स्वप्न, जाग्रत में सुषुप्ति और जाग्रत में तुरीय, यह प्रथम अवस्था का विकसित चतुष्क हैं। इसी प्रकार अन्य अवस्थाओं के चतुष्क हैं। इन १६ अवस्थाओं में १६ कलावाले पुरुष के अनुभव की बात की गई है।

३. अजातवाद :

सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद दोनों का खंडन करते हुए गौडपाद ने अजातवाद को स्थापित किया है, क्योंकि उस पर उक्त दोनों मतों की सहमति है -

भूतं न जायते किंचिद् अभूतं नैव जायते।
विवदन्तो द्वया ह्येवमजातिं ख्यापयन्ति ते।। (माण्डूक्यकारिका ४/४)

और भी, कोई वस्तु न तो स्वतः उत्पन्न होती है और न परतः और न उभयतः। स्वतो वा परतो वापि न किंचिद् वस्तु जायते।

सदसत् सदसद्वापि न किंचिद् वस्तु जायते।
(माण्डूक्यकारिका ४/२२)

इस प्रकार कार्यकारणवाद अनुपपन्न है। कार्य कारण से अनन्य है, अन्य नहीं।

४. मायावाद :

जैसे स्वप्न में द्वयाभास होता है, वैसे जाग्रत में भी। यह द्वयाभास मायिक है।

यथा स्वप्ने द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः।
तथा जाग्रद् द्वयाभासं स्पन्दते मायया मनः।।
(माण्डूक्यकारिका ३/२९)

मायावाद का निरूपण वेद और उपनिषदों में हुआ है। 'नेह नानास्ति किंचन', 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते', इन उदाहरणों में मायावाद स्पष्ट है।

नेह नानेति चाम्नायादिन्द्रो मायाभिरित्यपि।
अजायमानो बहुधा मायया जायते तु सः।।
(माण्डूक्यकारिका ३/२४)

तब सृष्टिविद्या क्या है जिसका वर्णन उपनिषदों में मिलता है? सृष्टिविद्या आत्मज्ञान को प्राप्ति करने का उपाय है। वह कोई यथार्थ का निरूपण नहीं है। उसका तात्पर्य अभेदवाद है।

मृल्लोहविस्फुलिंगाद्यैः सृष्टि र्या चोदिताऽन्यथा।
उपायः सोऽवताराय नास्ति भेदः कथंचन।।
(माण्डूक्यकारिका ३।१५)

५. अद्वैतवाद का अविरोधः

अद्वैतवाद सभी द्वैतवादों की प्रागपेक्षा है। द्वैतवादों का आपस में विवाद है, पर अद्वैतवाद से उनका विरोध नहीं है।

स्वसिद्धान्तव्यवस्थासु द्वैतिनो निश्चिता दृढम्।
परस्परं विरुध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते।।
अद्वैतं परमार्थो हि द्वैतं तद्भेद उच्यते ।
तेषामुभयथाद्वैतं तेनायं न विरुध्यते।।
(माण्डूक्यकारिका ३।१७।१८)

द्वैतवाद मायिक या व्यावहारिक है, अद्वैतवाद पारमार्थिक है।

मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः।
(माण्डूक्यकारिका 1।17)

६. मोक्षवाद :

मोक्ष नित्य प्राप्त है, क्योंकि वह आत्मज्ञान है जिसकी प्रतीति अज्ञान के निवृत्त हो जाने पर सब को होती है। बन्धन और मुक्ति, उत्पत्ति और निरोध साधक और साध्य,ये सब वाणी के विलास मात्र हैं। परमार्थता केवल अद्वैत है जिसे तत् से संबोधित किया जाता है।

न निरोधो न चोत्पत्तिर्न बद्धो न च साधकः।
न मुमुक्षु र्न वै मुक्त इत्येषा परमार्थता ।।
(माण्डूक्यकारिका २।३२)

७. क्या गौडपाद प्रच्छन्न बौद्ध थे?

इस प्रश्न के उत्तर में कुछ आधुनिक विद्वानों ने उन्हें बौद्ध माना है। इनमें मुख्य हैं पं. विधुशेखर भट्टाचार्य जिन्होंने गौडपाद के आगमशास्त्र की तुलना शून्यवाद के ग्रन्थों से की है। किन्तु गौडपाद ने स्वंय लिखा है कि वे जो कुछ कह रहे हैं उसे बुद्ध ने नहीं कहा था -

"नैतद् बुद्धेन भाषितम्"।
(माण्डूक्यकारिका ४।९९)

किन्तु इस वाक्य की भी खींचातानी की गयी है और कहा गया है कि बुद्ध का वचन भी यथार्थतः अवचन (उपशम, शान्ति, मौन) है और यही गौडपाद यहां कह रहे हैं। परन्तु गौडपाद यहां मौनवाद का वर्णन नहीं कर रहे हैं, अपितु अपने अद्वैतवाद को बौद्धमत से भिन्न कर रहे हैं। शून्यवाद अद्वयवाद है, अद्वैतवाद नहीं। इस अन्तर को न समझने के कारण लोगों ने गौडपाद को बौद्ध या प्रच्छन्न बौद्ध कहा है। वे शुद्ध अद्वैत वेदान्ती हैं जो शांकर सम्प्रदाय में सम्प्रदायविद् आचार्य के रूप में माने जाते हैं। उनकी माण्डूक्यकारिका अद्वैतवेदान्त का एक मानक ग्रन्थ है। इस पर निम्नलिखित टीकाएं हैं -

1. शंकराचार्य का माण्डूक्योपनिषद् गौडपादकारिकाभाष्य।
2. आनन्दगिरि की माण्डूक्योपनिषत्कारिकाभाष्य-टीका ।

३. स्वयंप्रकाशानन्द सरस्वती की माण्डूक्यकारिका व्याख्या (मिताक्षरा)
४. अनुभूतिस्वरूपाचार्य की गौडपादाचार्य भाष्यटिप्पणी।

इनके अतिरिक्त परवर्ती उपनिषदों पर भी गौडपाद का प्रभाव देखा जा सकता है।

४. भर्तृहरि

पं. गोपीनाथ कविराज ने रामभद्र दीक्षित के पतंजलिचरित और आत्मबोधकृत गौडपादोल्लास ग्रन्थ के आधार पर लिखा है कि पूर्वाश्रम में गौडपाद भाष्यकार पतंजलि के शिष्य थे। उन्होंने चन्द्र को व्याकरण पढ़ाया था। संन्यास लेने पर चन्द्र का ही नाम गोविन्द हो गया जो शंकराचार्य के गुरु थे। चन्द्र ने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र जाति की कन्याओं से चार विवाह किये थे जिनसे क्रमशः वररुचि, विक्रम, भट्टि और भर्तृहरि थे। ये सभी वैयाकरण थे।

सम्प्रति भर्तृहरि का ग्रन्थ वाक्यपदीय उपलब्ध है। यह श्लोकों में लिख गया है जिन्हें कारिका कहा जाता है। इसमें तीन काण्ड हैं- ब्रह्मकाण्ड, वाक्यकाण्ड और पदकाण्ड। पहले काण्ड में शब्दाद्वैतवाद का प्रामाणिक विवेचन है। इस के प्रथम दो काण्डों पर भर्तृहरि-रचित एक वृत्ति भी है। वाक्यपदीय पर हेलाराज और पुण्यराज की टीकाएं हैं। ब्रह्मकाण्ड पर पं. रघुनाथ शर्मा ने अम्बाकर्त्री नामक एक टीका लिखी है। महाभाष्य की टीका दीपिका, शब्दधातुसमीक्षा, नीतिशतक, श्रृंगारशतक, वैराग्य शतक और भट्टिकाव्य भी भर्तृहरि के ग्रन्थ बताये जाते हैं। शब्दधातुसमीक्षा उपलब्ध नहीं है। इसके कुछ श्लोक ही काश्मीर शैवमत के आचार्य उत्पल ने उद्धृत किये हैं। नीतिशतक, श्रृंगारशतक, वैराग्यशतक तथा भट्टिकाव्य को कुछ लोग वाक्यपदीयकार भर्तृहरि के ग्रन्थ नहीं मानते हैं। उनके लेखक संभवतः दूसरे भर्तृहरि थे।

भर्तृहरि के जिन सिद्धान्तों का अद्वैतवाद में प्रवेश हो गया है उनमें से निम्नलिखित मुख्य हैं:-

१. शब्दाद्वैतवाद :

शब्दतत्व अक्षर ब्रह्म है। वह अनादिनिधन है। समस्त सृष्टि शब्द-तत्व से उत्पन्न हुई है, शब्द स्थित है और अन्ततः शब्दतत्त्व में लीन हो जाती है। जगत् की यह प्रक्रिया शब्दतत्त्व या अक्षर ब्रह्म का विवर्त है।

अनादिनिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम्।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः।।

(वाक्यपदीय १.१)

शब्दतत्त्व वस्तुतः शाब्दिक बोध है जो प्रत्ययों का मूल है। शब्दाद्वैतवाद प्रत्ययवाद का मूल है और उससे अधिक व्यापक तथा गहन है, क्योंकि कोई ऐसा प्रत्यय नहीं है जो शब्दविद्ध न हो। ज्ञान शब्दमय या वाङ्मय है-

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते।
अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्व शब्देन भासते।।
(वाक्यपदीय १.१२३)

उपर्युक्त प्रथम उद्धरण से स्पष्ट है कि भर्तृहरि विवर्तवादी थे। किन्तु काश्मीर शैवमत के आचार्यों ने उनके विवर्तवाद को परिणामवाद बतलाया है। अद्वैतवादी आचार्यों ने इसे परिणामवाद से भिन्न करके एक अन्य सिद्धान्त कहा है। इस प्रकार विवर्तवाद के मूल में अविद्या है। भर्तृहरि स्वयं कहते है कि काल अविद्यामय है और विद्या-प्राप्ति के पश्चात् काल का मिथ्यात्व सिद्ध हो जाता है -

शक्त्यात्मदेवतापेक्षैर्भिन्नं कालदर्शनम्।
प्रथमं तदविद्यायां यद् विद्यायां न वर्तते।।
(वाक्यपदीय ३. काल ६२)

इस प्रसंग में चित्सुखी के टीकाकार प्रत्यक्स्वरूप लिखते हैं -

शुद्धतत्त्वं प्रपञ्चस्य न हेतुरनिवृत्तितः।
ज्ञानज्ञेयादिरूपस्य मायैव जननी ततः।।

इस प्रकार भर्तृहरि ने शब्दाद्वैतवाद का प्रतिपादन विवर्तवाद और मायावाद के आधार पर किया है। उनके पूर्व किसी ने "विवर्त" शब्द का प्रयोग इसके दार्शनिक अर्थ में नहीं किया था। वे ही विवर्तवाद के जनक हैं।

२. आगमवाद :

धर्म का ज्ञान केवल आगम या वेद से हो सकता है, तर्क से नहीं। ऋषियों का जो आर्षज्ञान या प्रातिभज्ञान है वह भी आगमपूर्वक है-

नागमादृते धर्मस्तर्केण व्यवतिष्ठते।
ऋषीणामपि यद्ज्ञानं तदप्यागमपूर्वकम्।।
(वाक्यपदीय १.३०)

तर्क से जो मत स्थापित किया जाता है उसका खंडन संभव है, क्योंकि अधिक युक्ततर तर्क से वह कट जाता है।

यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः।
अभियुक्ततरैरन्यैरन्यथैवोपपद्यते।।
(वाक्यपदीय १.३०)

अतः तर्क के आधार पर धर्म-निरूपण नहीं किया जा सकता। धर्म शाश्वत या नित्य सत्य है। वह वेदैकमानगम्य है।

३. अध्यारोपापवाद-विधि :

अध्यारोपापवाद-विधि का तात्पर्य असत्य से सत्य की ओर चलना है - असतो मा सद् गमय। इस प्रसंग में भर्तृहरि कहते हैं कि जैसे बालकों को असत्य के द्वारा (अक्षरों को वास्तविकता प्रदान करके) शब्द का ज्ञान कराया जाता है, वैसे असत्य कल्पनाओं द्वारा सत्य का भी ज्ञान कराया जाता है :-

उपायः शिक्षमाणानां बालानामुपलालनाः।
असत्ये वर्त्मनि स्थित्वा ततः सत्यं समीहते।।
(वाक्यपदीय २.२४०)

वास्तव में वस्तुओं के जिन गुणों या विशेषताओं को हम उन पर आरोपित करते हैं वे उपाधि हैं। जैसे शंकराचार्य ने अविद्योपाधि शब्द का प्रयोग किया है वैसे ही भर्तृहरि ने असत्योपाधि का प्रयोग किया है -

सत्यं वस्तु तदाकारैरसत्यैरवधार्यते।
असत्योपाधिभिः शब्दैः सत्यमेवाभिधीयते।।
(वाक्यपदीय १.२०-२१)

४. स्फोटवाद :

ऋग्वेद में वाक् के चार प्रकार, परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी बताये गये हैं। भर्तृहरि इनमें से केवल अन्तिम तीन को मानते हैं। इनके मत से शब्द-तत्त्व की तीन अवस्थाएं हैं-पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी। ये अवस्थाएं चैतन्य, बुद्धि, मन, प्राण और ज्ञानेन्द्रिय से संयुक्त हैं। पश्यन्ती वह शब्द है जो भेद-रहित और अक्रम है। उसमें शब्द और अर्थ का भेद नहीं है। शब्द और अर्थ दोनों का एकीकृत रूप पश्यन्ती का स्वरूप है। मध्यमा शब्द की वह अवस्था है जिसमें अर्थ और शब्द में भेद हो जाता है यद्यपि दोनों का संयोग बना रहता है। यह मानसिक अवस्था है। शब्द प्रकाशक है और अर्थ प्रकाश्य। इसी अवस्था में शब्द को भर्तृहरि ने स्फोट का नाम दिया है।

वैखर्या कृतो नादः परश्रवणगोचरः।
मध्यमाकृतो नादः स्फोटव्यंजक उच्यते।।

पं. रंगनाथ पाठक ने स्फोट-दर्शन, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, १९६६, में प्रस्तावना पृ. ञ पर इस कारिका को भर्तृहरि की कारिका बताया है। किन्तु यह वाक्यपदीय में नहीं है।

वैखरी शब्द की अभिव्यक्त अवस्था है। इसे अन्य लोग सुन सकते हैं। मनुष्य आपसी व्यवहार में इसी का प्रयोग करते हैं।

शब्द की आत्मा दो हैं -नित्य और कार्य अथवा जाति और व्यक्ति अथवा स्फोट और ध्वनि। ध्वनि अनित्य है, कार्य है, व्यक्ति है। स्फोट नित्य है, कारण है, जाति है।

स्फोटवाद शब्दार्थ की एकता का सिद्धान्त है। शब्द और अर्थ अपृथक् हैं। अर्थ शब्दगत है। शब्द-शक्ति से अर्थ प्रकट होता है। शब्द का संविद्रूपी चैतन्य या प्रज्ञा से नित्य संबन्ध है। स्फोटवाद प्रातिभज्ञान का सिद्धान्त है। प्रातिभज्ञान द्वारा अर्थ का निर्धारण होता है। स्फोटवाद सामान्य को सत् मानता है। वह सामान्यवाद है। जो सामान्य को पदार्थ नहीं मानते वे स्फोटवाद का खंडन करते हैं। स्फोटवाद के उदाहरण में गो शब्द को लिया जाता है। यहां गो का अर्थ पहले होता है और वह गकार (ग) तथा उकार (उ) के अर्थ करने के बाद नहीं होता है - यह स्फोटवाद है। यह पद-स्फोट का उदाहरण है। इसी प्रकार वाक्य-स्फोट होता है। देवदत्त ग्राम जाता है-यह वाक्य है। इसका अर्थ "देवदत्त" "ग्राम" और "जाता है" से नहीं निर्मित होता है। इस वाक्य को सुनते ही इसका संपूर्ण अर्थ स्पष्ट हो जाता है। वाक्य के विभिन्न शब्द उस अर्थ को उत्पन्न करने में सहायक हैं। किन्तु वह अर्थ इन घटकों पर निर्भर नहीं है। वह मूलतः अखण्ड है। वाक्य ही भाषा की इकाई है।

स्फोट को सिद्ध करने के लिए निम्न युक्ति दी जाती है-

स्फोटः सत्, शब्दबोधहेतुत्वात्, जातिवत्।

पुनश्च वह निम्न युक्ति के आधार पर नित्य माना जाता है-

स्फोटः नित्यः, सत्त्वात्, जातिवत्।

इन युक्तियों को अद्वैतवेदान्ती मण्डन मिश्र ने अपनी पुस्तक स्फोटसिद्धि में दिया है। उन्होंने स्फोटवाद का समन्वय ब्रह्मवाद से किया था।

५. मण्डन मिश्र

प्रसिद्ध है कि मण्डन मिश्र कुमारिल के अनुयायी मीमांसक थे, उनसे शंकराचार्य का शास्त्रार्थ हुआ था, उसमें परास्त हो जाने पर उन्होंने संन्यास ग्रहण किया और तब उनका

नाम सुरेश्वर हो गया। किन्तु इस प्रसिद्धि के आधार पर मण्डन मिश्र और सुरेश्वर की जो अभिन्नता की जाती है वह सर्वसम्मत नहीं है। आधुनिक खोजों ने सिद्ध किया है कि मंडन मिश्र और सुरेश्वर दो भिन्न-भिन्न व्यक्ति हैं और दोनों के ग्रन्थ अद्वैतवेदान्त के ऊपर हैं जिनमें सैद्धान्तिक मतभेद हैं। अतः मंडन मिश्र के अद्वैतवेदान्त को शंकर-पूर्व और सुरेश्वर के अद्वैतवेदान्त को शंकरोत्तर माना जाता है। मंडन मिश्र के तीन ग्रन्थ अद्वैत वेदान्ती हैं-ब्रह्मसिद्धि, स्फोटसिद्धि और विभ्रम-विवेक। अन्तिम ग्रन्थ का समावेश पहले ग्रन्थ में भी है।

ब्रह्मसिद्धि पर चित्सुख की अभिप्रायप्रकाशिका, शंखपाणि की ब्रह्मसिद्धि-व्याख्या और आनन्दपूर्ण की भावशुद्धि नामक टीकाएं हैं जो प्रकाशित हो गयी हैं। स्फोटसिद्धि पर परमेश्वर की गोपालिका नामक टीका है। ब्रह्मसिद्धि में चार काण्ड हैं- ब्रह्मकाण्ड, तर्ककाण्ड, नियोगकाण्ड, और सिद्धिकाण्ड। सम्पूर्ण ग्रन्थ उत्कृष्ट और क्लिष्ट गद्य में है जिसमें बीच-बीच में कारिकाएं हैं। प्रथम काण्ड में ३, द्वितीय काण्ड में ३३, तृतीय काण्ड में १८३ और चतुर्थ काण्ड में १२ कारिकाएं हैं, जिनमें मंडन मिश्र के मतों की स्पष्ट अभिव्यक्ति हुई है। अद्वैतवेदान्त के इतिहास पर मंडन मिश्र के जिन सिद्धान्तों का विशेष प्रभाव पड़ा है वे निम्नलिखित हैं -

१. भेद का निराकरणः

मण्डन मिश्र ने ब्रह्मसिद्धि के तर्ककाण्ड में सिद्ध किया है कि भेद न तो प्रत्यक्षगोचर है और न अनुमानगम्य। वह न तो उपमान से जाना जाता है और न अर्थापत्ति से। तत्वतः वह किसी वस्तु का गुण भी नहीं है -

न भेदो वस्तुनो रूपं तदभावप्रसङ्गतः।
अरूपेण च भिन्नत्वं वस्तुनो नावकल्पते।।
(ब्रह्मसिद्धि २.५)

भेद अभाव भी नहीं है क्योंकि बिना आश्रय के अभाव की प्रतीति नहीं होती है-

लब्धरूपे क्वचित् किंचित् तादृगेव निषिध्यते।
विधानमन्तरेणातो न निषेधस्य संभवः।।
(ब्रह्मसिद्धि २.२)

भेद तत्त्व और अन्यत्व से अनिर्वचनीय है। वह मात्र कल्पनाप्रसूत है। भेद के निराकरण द्वारा अभेद सिद्ध हो जाता है। इस प्रकार मंडन मिश्र का अद्वैतवाद भावाद्वैतवाद है। उनके इस मत का प्रभाव भेद के निराकरण पर विशेष रूप से पड़ा है। जब-जब विरोधियों ने भेदसिद्धि की है तब-तब अद्वैतवेदान्तियों ने उसका खण्डन करके अभेदसिद्धि

की है। इस विवाद पर मण्डन मिश्र का भयंकर प्रभाव पड़ा है।

ब्रह्म के अस्तित्व को सिद्ध करते हुए मंडन मिश्र कहते हैं कि उसका अस्तित्व सभी प्रत्ययों से सिद्ध है -

लोक में ब्रह्म अत्यन्त अप्रसिद्ध नहीं है, क्योंकि वह सर्वप्रत्यय वेद्य है। ब्रह्म के बिना प्रत्येतव्य (अर्थात् प्रत्यय) असंभव है। ब्रह्म सामान्य प्रत्यय है जो सभी विशेष प्रत्ययों में अनुगमन करता है। वह भेदोपसंहारावशिष्ट है। इसीलिए उसे सत्य कहकर श्रुतियों ने प्रतिपादन किया है। (द्रष्टव्य ब्रह्मसिद्धि, चतुर्थ काण्ड)।

२. प्रत्यक्ष का विश्लेषण :

मण्डन मिश्र कहते हैं कि प्रत्यक्ष केवल भाव पदार्थों को सिद्ध करता है, भेद या अभाव को नहीं, क्योंकि जब तक किसी विषय का इन्द्रिय से सन्निकर्ष नहीं होता तब तक प्रत्यक्ष नहीं होता। अतएव, जब वेद कहते हैं कि नानात्व असत् है तो यह वेदवाक्य प्रत्यक्ष से अविरुद्ध है और इस कारण प्रमाणित है।

आहुर्विधातृप्रत्यक्षं न निषेधृ विपश्चितः।
नैकत्व आगमस्तेन प्रत्यक्षेण विरुध्यते।। (ब्रह्मसिद्धि २.१)

३. मोक्षवाद :

मंडन मिश्र के अनुसार मोक्ष अविद्यास्तमय है। अविद्या संसार है। विद्या मोक्ष है। वह अद्वय और शान्ति है।

अविद्यास्तमयो मोक्षः सा संसार उदाहृता।
विद्यैव चाद्वया शान्ताऽतस्तमय उच्यते।। (ब्रह्मसिद्धि ३.१०६)

जहां कुछ अद्वैतवेदान्ती स्थितप्रज्ञ को जीवन्मुक्त मानते हैं वहां मंडन मिश्र उसे केवल साधक मानते हैं। वह जीवन्मुक्त नहीं है क्योंकि उसे कर्तव्य-बोध रहता है।

४. प्रपंचविलयवादः

मंडन मिश्र प्रपंचविलयवादी हैं। प्रपंच का विलय श्रुति से सिद्ध है। अन्य प्रमाणों से प्रपंचप्रविलय गोचर नहीं है।

सर्वप्रत्ययवेद्ये वा ब्रह्मरूपे व्यवस्थिते।
प्रपंचस्य प्रविलयः शब्देन प्रतिपाद्यते।।
प्रविलीनप्रपंचेन तद्रूपेण न गोचरः।
मानान्तरस्येति मतमाम्नायैकनिबन्धनम्।। (ब्रह्मसिद्धि ४.३-४)

मण्डन मिश्र का प्रभाव वाचस्पति मिश्र पर बहुत पड़ा है। दोनों गृहस्थ वेदान्ती थे और कर्मज्ञानसमुच्चयवादी थे। प्रकटार्थ विवरणकार ने वाचस्पतिमिश्र को मण्डन पृष्ठसेवी कहा है। बाध-प्रस्थान पर भी मण्डनमिश्र का प्रभाव देखा जा सकता है। अद्वैतवेदान्त की तर्क-प्रणाली का जितना विकास उन्होंने किया है उतना उनके पूर्व किसी ने नहीं किया था। मीमांसा के मतों का खंडन उन्होंने नियोग काण्ड में किया है। अतएव उन्हें ऐसा मीमांसक माना जाता है जो मीमांसा और वेदान्त का क्रमिक समन्वय करते हैं। कर्ममार्ग को उन्होंने संयोग पृथक्त्व न्याय से स्वीकार किया है। कर्म करने से इस कारण अनासक्ति उत्पन्न होती है और अन्ततः वह साक्षात् ज्ञान का कारण हो जाता है। कर्ममार्गी को ज्ञान प्राप्त करने के लिए भक्ति या उपासना की आवश्यकता नहीं पड़ती है।

सहायक ग्रन्थः

१. उदयवीर शास्त्री : वेदान्तदर्शन का इतिहास, विरजानन्द वैदिक संस्थान, गाजियाबाद, १९७०।

२. गोपीनाथ कविराज : रत्नप्रभा के हिन्दी अनुवाद की भूमिका अच्युत माण्डूक्योपनिषद् ग्रन्थमाला, वाराणसी १९३६।

३. गौडपाद की माण्डूक्यकारिका, शांकरभाष्य और आनन्दगिरि टीका सहित वाणी विलास संस्कृत पुस्तकालय, वाराणसी १९४२।

४. शंकराचार्य : माण्डूक्यकारिकाभाष्य देखिए ऊपर टिप्पणी ३।

५. मण्डन मिश्र : ब्रह्मसिद्धि व्याख्याद्र, चित्सुख और आनन्दपूर्ण की टीकाओं के सहित सं. अ. कृ. शास्त्री, मद्रास गवर्नमेंण्ट ओरियन्टल मैनुस्कृप्ट सिरीज, १९६३।

६. भर्तृहरि : वाक्यपदीय, सं. के. वी. अभ्यंकर और वी.पी. लिमये पूना विश्वविद्यालय, १९६५।

७. बादरायण : ब्रह्मसूत्र शारीरक भाष्य सहित, पं. नारायण राम आचार्य, निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १९४८।

८. संगमलाल पाण्डेय : प्री-शंकर अद्वैत फिलासफी, दर्शनपीठ, इलाहाबाद द्वितीय संस्करण, १९८३।

९. मुरलीधर पाण्डेय : श्रीशङ्करात्प्रागद्वैतवादः,

१०. गंगानाथ झा : शांकर वेदान्त, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, १९३९।

११. एम. हिरियण्णा : इण्डियन फिलासफिकल स्टडीज दो भाग - काव्यालय, मैसूर, १९५७

१२. टी.एम.पी. महादेव : गौडपाद, मद्रास विश्वविद्यालय, १९५२

१३. विधुशेखर भट्टाचार्य : द आगमशास्त्र ऑफ गौडपाद, कलकत्ता विश्वविद्यालय१९४२

१४. कुप्पूस्वामी शास्त्री संपादित - ब्रह्मसिद्धि, शंखपाणि की टीका से युक्त, मद्रास गवर्नमेण्ट ओरयिन्टल मैनुस्कृप्ट सिरीज, मद्रास १९३७।

१५. सहस्रबुद्धे, एम.टी.ए. सर्वे ऑफ प्री-शंकर अद्वैत वेदान्त, पूना विश्वविद्यालय,१९६८।

१६. अय्यर, के.ए. सुब्रह्मण्य, स्फोटसिद्धि आफ मण्डन मिश्र।

द्वितीय अध्याय

शङ्कराचार्य का अद्वैतवेदान्त

१. आचार्य शंकर का व्यक्तित्व

अद्वैतवेदान्त ही नहीं, अपितु समस्त भारतीय दर्शन के क्षेत्र में शंकराचार्य ने एक युगान्तरकारी क्रान्ति की है। उन्होंने भारतीय दर्शन के इतिहास को, विशेषतः अद्वैतवेदान्त के इतिहास को, दो युगों में बांट दिया है जिन्हें प्राक् शङ्कर-युग और शङ्करोत्तर-युग कहा जाता है। प्रथम युग में कर्म का महत्त्व था, द्वितीय युग में ज्ञान का। प्रथम युग में बौद्ध दर्शन तथा वैदिक दर्शन का संघर्ष था। द्वितीय युग में यह संघर्ष समाप्त हो गया और इसमें दो अन्य संघर्ष प्रकट हो गये, एक अद्वैत-वेदान्त और वैष्णव-वेदान्त का संघर्ष था तथा दूसरा न्यायदर्शन और अद्वैतवेदान्त का संघर्ष। इस प्रकार शङ्कराचार्य को बौद्धदर्शन का अन्त करने वाला समझा जाता है। फिर भी वैष्णव वेदान्तियों ने उन्हें प्रच्छन्न बौद्ध कहा है और उनके ब्रह्मवाद को शून्यवाद से अभिन्न किया है तथा उनके मायावाद को बौद्ध महायान का ही दूसरा प्रकार बताया है। किन्तु शंकरोत्तर अद्वैत वेदान्तियों ने इन दोषारोपों का खंडन किया है और ब्रह्मवाद तथा शून्यवाद के अन्तर को बताते हुए बौद्ध मायावाद तथा अद्वैत-मायावाद का भेद स्पष्ट किया है। उनके मत से शून्यवाद मूलतः व्यतिरेक दृष्टि है, 'नेति-नेति' का मार्ग है और अद्वैतवाद अन्वयदृष्टि है, 'इति-इति' का मार्ग है। शून्यवाद अद्वयवाद है अर्थात् दो परस्पर विरोधी दृष्टियों का निराकरण है। उसके विपरीत अद्वैतवेदान्त इन दृष्टियों से उभयगत सत्य को उजागर करता है। पुनश्च बौद्ध-मायावाद असद्वाद या व्यष्टिगत भ्रम का सिद्धान्त है, जब कि अद्वैत-मायावाद सद्-असद् विलक्षण का सिद्धान्त है और समष्टिगत भ्रम का सिद्धान्त है।

वैदिक धर्म के सभी सम्प्रदाय शङ्कराचार्य को अपना आचार्य मानते हैं। भक्तमाल के रचयिता नाभादास ने लिखा है कि "कलियुग धर्म पालक प्रगट आचारज शंकर सुभट," शंकराचार्य कलियुग में स्मार्त धर्म के आचार्य हैं। वे शैव, शाक्त, गाणपत्य, सौर, ब्राह्म और वैष्णव इन षट् सम्प्रदायों के आचार्य हैं। इनमे से प्रत्येक सम्प्रदाय का समन्वय उन्होंने निर्गुण ब्रह्मवाद से किया है। यह समन्वय सर्वसिद्धान्तसंग्रह में देखा जा सकता है। इसके लेखक शंकराचार्य माने जाते हैं, किन्तु ये शंकराचार्य कोई परवर्ती जगद्गुरु शंकराचार्य हैं, आदि शंकर नहीं। इसमें क्रमशः (१) लोकायतिकपक्ष, (२) आर्हतपक्ष, (३) बौद्धपक्ष, (४) वैशेषिकपक्ष, (५) नैयायिकपक्ष, (६) प्रभाकरपक्ष, (७) भट्टाचार्यपक्ष(८) सांख्यपक्ष, (९) पतञ्जलिपक्ष, (१०) वेदव्यासपक्ष और वेदान्तपक्ष के विवेचन हैं। प्रथम १० मतों को क्रमशः

अन्तिम मत की ओर बढ़ते हुए देखा जा सकता है। इस ग्रन्थ में यह उल्लेख योग्य है कि वेदान्तपक्ष वेदव्यास पक्ष से भिन्न है। वे श्रुति-स्मृति-प्रतिपादित सन्मार्ग के प्रवर्तक और संरक्षक आचार्य हैं। इसीलिए उनको श्रुति, स्मृति और पुराणों का आलय कहा गया है -

श्रुतिस्मृतिपुराणानामालयं करुणालयम्।

उनका दर्शन निःसन्देह श्रुतियों, स्मृतियों तथा पुराणों का निचोड़ है।

ऐसे महान् दार्शनिक को ईश्वर का एक विशेष अवतार समझ लेना सहज स्वाभाविक है। इनके जीवनचरित्र पर अनेक ग्रन्थ हैं जिनमें माधव का शंकरदिग्विजय, और आनन्दगिरि का शंकरविजय मुख्य हैं। इनके अतिरिक्त उनके जीवनचरित पर और भी ग्रन्थ हैं जिनका वर्णन आचार्य बलदेव उपाध्याय ने अपने ग्रन्थ "श्रीशंकराचार्य" में किया है। किन्तु इन सभी ग्रन्थों में ऐतिहासिक सामग्री और प्रशंसात्मक काव्य का इतना मिश्रण हो गया है कि आचार्य शंकर का प्रामाणिक जीवनचरित लिखना एक समस्या हो गयी है। फिर भी कुछ तथ्य अकाट्य हैं जो निम्न हैं :-

१. आचार्य शंकर का जन्म केरल प्रान्त में कालडी नामक ग्राम में नम्बूदरीपाद ब्राह्मणकुल में हुआ था। किन्तु कब हुआ था? इस पर मतैक्य नहीं है। सम्प्रति उनके जन्मकाल के समय में प्रायः बारह मत प्रचलित हैं जो उनको ५०० ई. से लेकर ६०० ई. तक बताते हैं। इस अनिश्चितता में आशा की एक किरण वाचस्पति मिश्र का निश्चित समय है जिन्होंने ८९८ वि. सं. में न्यायसूची निबन्ध लिखा था और जिन्होंने शंकर के शारीरकभाष्य पर भामती नामक टीका लिखी है। अतः शंकर का आविर्भावकाल निश्चित रूप से ८४१ ई. (८९८-५७) से पहले था। एक और प्रमाण यह है कि शंकराचार्य के शिष्य सुरेश्वर का उद्धरण जैन दार्शनिक विद्यानन्द ने दिया है जिनका उद्धरण शान्तरक्षित ने तत्त्वसंग्रह में दिया है। तत्त्वसंग्रह का रचनाकाल ७४८ ई. है। अतएव विद्यानन्द, सुरेश्वर और शंकर निश्चित रूप से ७४८ ई. के पहले थे। किन्तु सामान्यतः माना जाता है कि उनका जन्म ७८८ ई. में और निधन ८२० ई. में हुआ था। उनका जीवन मात्र ३२ वर्ष का था। उनके बारे में प्रसिद्ध है -

अष्टवर्षे चतुर्वेदी द्वादशे सर्वशास्त्रवित्।
षोडशे कृतवान् भाष्यं द्वात्रिंशे मुनिरभ्यगात्।।

२. अर्थात् आठ वर्षों की आयु तक शंकराचार्य ने चारों वेदों का अध्ययन कर लिया, बारह वर्ष की आयु तक वे सभी शास्त्रों के ज्ञाता हो गये, सोलह वर्ष की उम्र में उन्होंने बादरायण के ब्रह्मसूत्र पर शारीरकभाष्य लिखा और ३२ वर्ष में उनकी इहलीला समाप्त हो गयी। उनके जन्मकाल के विषय में आधुनिक खोजों से नया प्रकाश पड़ा है और यह माना जा रहा है कि ६३० ईसवी अर्थात् ६८७ वि. सं. के आस-पास वे अवश्य जीवित थे। इस

प्रकार प्रचलित मान्यता से कम से कम १०० वर्ष पहले उनका जन्म निश्चित होता है। अर्थात् उनका कर्म-काल सातवीं शती ईसवी है।

३. उनके पिता का नाम शिवगुरु था। उनकी माता का नाम माधव के शंकर-दिग्विजय के अनुसार सती था और आनन्दगिरि के शंकरदिग्विजय के अनुसार विशिष्टा था।

४. पांच वर्ष की आयु में ही शंकर का यज्ञोपवीत संस्कार हुआ था। वेदाध्ययन के पश्चात् उनमें वैराग्य पैदा हो गया। उन्होंने आचार्य गोविन्द से नर्मदा के तट पर संन्यास की दीक्षा ली। ये आचार्य गोविन्द गौडपाद के शिष्य थे और नर्मदा नदी के तट पर रहते थे। वहीं शंकर ने दीक्षा ली थी। तत्पश्चात् वे काशी और हिमालय गये। फिर उन्होंने सम्पूर्ण देश की परिक्रमा की और चार मठ स्थापित किये-उत्तर में बदरिकाश्रम में ज्योतिर्मठ, पूर्व में जगन्नाथपुरी में गोवर्धनमठ, पश्चिम में द्वारका में शारदामठ और दक्षिण में शृंगेरी में शृंगेरीमठ। इन चार मठों के अतिरिक्त कांची में कामकोटिमठ और काशी में सुमेरुमठ भी शंकराचार्य द्वारा स्थापित माने जाते हैं। इन सभी मठाधीशों को जगद्गुरु शंकराचार्य कहा जाता है। जिनका कर्तव्य आचार्य शंकर के मत का प्रचार-प्रसार तथा उन्नयन करना है। इन मठों के अतिरिक्त बारह ज्योतिर्लिंगों की स्थापना का श्रेय भी शंकर को दिया जाता है। कैलास से वे इन स्फटिक-लिंगों को लाये थे और देश के विभिन्न स्थानों में उनकी स्थापना की थी। इसी प्रकार देश में अनेक शक्तिपीठ हैं जहां शंकराचार्य गये थे और उनकी स्थापना की थी या उनका जीर्णोद्धार किया था। कुछ भी हो, शंकर ने अद्वैतवेदान्त के संगठन को बहुत दृढ़तापूर्वक स्थापित किया था। जहां-जहां उनके मठ हैं वहां-वहां वैदिक मत और वेदान्त का विपुल प्रचार है।

६. शंकराचार्य का शास्त्रार्थ मीमांसक मण्डन मिश्र से हुआ था। शास्त्रार्थ में परास्त हो जाने पर मण्डन मिश्र ने आचार्य का शिष्यत्व स्वीकार किया था। परन्तु संन्यासी होने पर उनका नाम क्या सुरेश्वर था? इस प्रश्न पर विवाद हैं।

७. शंकराचार्य का शास्त्रार्थ निश्चित रूप से तत्कालीन बौद्ध दार्शनिकों से हुआ था। किन्तु वे दार्शनिक कौन थे? इस प्रश्न का सुनिश्चित उत्तर नहीं है। संभवतः उनके समय कोई विख्यात और प्रखर बौद्ध दार्शनिक इस देश में नहीं थे।

८. शंकराचार्य ने अपने समय के प्रमुख नगरों में मथुरा, अयोध्या सुघ्न और पाटलिपुत्र का उल्लेख किया है। इसी प्रकार उन्होंने व्यक्तिवाचक नामों में कृष्णगुप्त, जयसिंह, पूर्णवर्मा, बलवर्मा, भद्रसेन तथा विष्णुमित्र का नामोल्लेख किया है जो उनके समकालीन लगते हैं। देवदत्त, यज्ञदत्त, डित्थ तथा डवित्थ का भी प्रयोग उन्होंने व्यक्तिवाचक संज्ञा के रूप में किया है, किन्तु ये नाम ऐतिहासिक पुरुषों के न होकर केवल अमुक वाचक लगते हैं। अपने पूववर्ती दार्शनिकों में उन्होंने दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, सुन्दर पाण्ड्य तथा उपवर्ष का उद्धरण दिया है। अतः वे निश्चयेन इनसे परवर्ती थे।

२. शंकराचार्य और उनके शिष्यों के ग्रन्थ

वास्तव में संगठन-शक्ति से भी बढ़कर आचार्य शंकर की चिन्तन-शक्ति और लेखन-शक्ति थी। सम्प्रति उनके नाम से अनेक ग्रन्थ प्रचलित हैं जिन्हें शंकर-ग्रन्थावली में प्रकाशित किया गया है। देखिए श्री शाङ्करग्रन्थावलिः १० खण्डों में प्रथम संस्करण, १९१०, द्वितीय संस्करण १९८१-१९८३, समता बुक्स मद्रास। ये खण्ड हैं- (१) स्तोत्राणि, (२) प्रकरणग्रन्थाः (३) उपदेशसाहस्री, (४) प्रपंचसार, (५) लघुभाष्याणि, (६) गीताभाष्यम्, (७) शारीरकभाष्यम्, (८) उपनिषद्भाष्याणि, (९) छान्दोग्योपनिषद्भाष्यम्, (१०) बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यम्। डॉ. श्रीकृष्णपाद वेलवल्कर, डॉ. गोपीनाथ कविराज और डॉ. संगम लाल पाण्डेय ने इन सभी ग्रन्थों की प्रमाणिकता का विचार किया है। फलस्वरूप शंकर ग्रन्थावली में जितने ग्रन्थ मुद्रित हैं वे सभी आचार्य शंकर की रचनाएं नहीं हैं। उनकी प्रामाणिक रचनाएं केवल निम्न हैं -

१. बादरायण के ब्रह्मसूत्र पर शारीरकभाष्य।
२. ईश, केन, कठ, प्रश्न, ऐतरेय, तैत्तिरीय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक, मुण्डक और माण्डूक्य इन दश उपनिषदों पर भाष्य।
३. भगवद्गीता का भाष्य।
४. उपदेशसाहस्री (केवल पद्यात्मक अंश)।

शंकर-ग्रन्थावली में जो अन्य प्रकरण-ग्रन्थ शामिल हैं। वे आदि शंकर की रचनाएं न होकर उन जगद्गुरु शंकराचार्यों की रचनाएं हैं जो शंकराचार्य द्वारा स्थापित मठों में मठाधीश थे। अतएव उनका भी विषय अद्वैतवाद ही है। परन्तु आचार्य शंकर के मत की व्याख्या के लिए उनको आधार नहीं बनाया जा सकता है। इन ग्रन्थों में विवेकचूड़ामणि, दशश्लोकी, दृग्दृश्यविवेक, अपरोक्षानुभूति आदि अधिक प्रचलित हैं। इनमें एक ग्रन्थ एकश्लोकी है जिसमें अद्वैतवेदान्त का सारतत्त्व समझाया गया है। वह यों है-

> किं ज्योतिस्तवभानुमानहनि मे रात्रौ प्रदीपादिकं
> स्यादेवं रविदीपदर्शनविधौ किं ज्योतिराख्याहि मे।
> चक्षुस्तस्य निमीलनादिसमये किं धीर्धियो दर्शने
> किं तत्राहमतो भवान्परमकं ज्योतिस्तदस्मि प्रभो।

इसमें शंकराचार्य का एक कुष्ठ रोगी से संवाद है जो अन्त में कहता है कि वह वस्तुतः स्वप्रकाश, स्वयंज्योति है। इस एक श्लोक पर स्वयंप्रकाश यति की टीका भी है। कभी-कभार श्लोकार्ध में भी अद्वैतवेदान्त के मुख्य विषय का प्रतिपादन शंकराचार्य के निम्न वाक्य से किया जाता है -

श्लोकार्धेन प्रवक्ष्यामि यदुक्तं ग्रन्थकोटिभिः।
ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः।।

इस श्लोक की द्वितीय पंक्ति ब्रह्मज्ञानावली माला के श्लोक २० की प्रथम पंक्ति है। वह श्लोक यों है -

ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः।
अनेन वेद्यं सच्छास्त्रमिति वेदान्तडिण्डिमः।।
(ब्रह्मज्ञानावली माला, २०)।

शंकराचार्य के नाम से प्रचलित ग्रन्थों में दक्षिणामूर्तिस्तोत्र, चर्पटपंजरिकास्तोत्र कनकधारास्तोत्र, योगतारावली, आत्मबोध, अपरोक्षानुभूति, पंचीकरण आदि का भी विशेष प्रचार है। ये सब उनके प्रकरण-ग्रंथों की सूची में सूचीबद्ध हैं।

कुछ ऐसे ग्रन्थ भी हैं जो शंकराचार्य के नाम से प्रचलित है, किन्तु वे शंकर-ग्रन्थावली में सम्मिलित नहीं हैं। न ही वे किसी उपनिषद् के भाष्य हैं। ऐसे ग्रन्थों में महानुशासन का प्रमुख स्थान है जिसे आदि शंकराचार्य की कृति मानने में परम्परा का विशेष आग्रह है। क्योंकि इसमें शंकराचार्य कहते है - 'मै ही कलियुग का जगद्गुरु हूँ। मेरे मठ का जो आचार्य है उसमें वास्तव में मै ही विद्यमान हूँ।' यदि शंकराचार्य के इस वचन को न माना जाय तो उनके मठ की परम्परा को अस्वीकार करना पड़ेगा। अतः परम्परा-न्याय से मानना पड़ता है कि महानुशासन आचार्य शंकर की ही कृति है।

आजकल योगसूत्र पर व्यासभाष्यविवरण नामक एक योगदर्शन-ग्रन्थ को भी शंकराचार्य की कृति माना जा रहा है। इसका प्रकाशन १९५२ में मद्रास से हुआ। इसके संपादक पी. एस. रामशास्त्री और एम.आर. कृष्णमूर्ति शास्त्री ने सिद्ध किया है कि यह भगवत्पाद शंकराचार्य की ही कृति है। जापानी विद्वान् ताकामूरा, मायेडा आदि भी इसे शंकराचार्य की कृति मानने के पक्ष मे हैं।

इसी प्रकार श्रीविद्या-सम्प्रदाय के भी कुछ ग्रन्थ शंकराचार्य-रचित कहे जाते हैं। उन्हें भी मानना आवश्यक है क्योंकि शंकराचार्य के मठों में श्रीयन्त्र की पूजा होती है और शंकराचार्य को श्रीविद्या-सम्प्रदाय से जोड़ने की परम्परा अत्यन्त प्राचीन है। ऐसे ग्रन्थों में प्रमुख सौन्दर्यलहरी है जिस पर ३१ टीकाएं हैं। इन टीकाओं में लक्ष्मीधर की टीका सर्वोत्तम मानी जाती है। उसमें ३१वें श्लोक की व्याख्या में ६४ तन्त्रों के नाम गिनाये गये हैं। किन्तु उन्हें ऐहिकसिद्धिपरक और वैदिक मार्ग से दूर कहा गया है।

सौन्दर्यलहरी के अतिरिक्त प्रपंचसार को भी शंकराचार्य की कृति माना जाता है। पद्मपाद ने इस पर विवरण नामक टीका लिखी है। अमर्त्यानन्द सरस्वती ने वेदान्तकल्पतरु में प्रपंचसार से उद्धरण दिया है। गीर्वाणेन्द्र सरस्वती ने प्रपंचसारसंग्रह नामक ग्रन्थ में इसका संक्षेप किया है। इसमें कुल ३६ पटल (अध्याय) हैं। प्रपंचसारतन्त्र श्रीविद्या-सम्प्रदाय

का ग्रन्थ है। क्योंकि अद्वैतवेदान्त केवल मनन मात्र नहीं है अपितु निदिध्यासन के रूप में ध्यान-धारणा-समाधि की एक साधना का सारपथ भी निर्दिष्ट करता है और ऐसी साधना प्रपंचसार में है। अतः प्रपंचसार को शंकराचार्य की कृति मानने में कोई आपत्ति नहीं है। अद्वैतवेदान्त का प्रगाढ़ सम्बन्ध श्रीविद्या-सम्प्रदाय से है।

आचार्य शंकर की रचनाओं में दो वर्ग हैं - भाष्य और प्रकरण। उपदेशसाहस्री प्रकरण-ग्रन्थ है और शेष भाष्यग्रन्थ हैं। भाष्यों में भी तीन वर्ग हैं-ब्रह्मसूत्रभाष्य, उपनिषद्भाष्य और गीताभाष्य। इन भाष्यों के द्वारा शंकराचार्य ने सिद्ध किया है कि अद्वैतवेदान्त के तीन प्रस्थान हैं- उपनिषद्, भगवद्गीता और ब्रह्मसूत्र। तीनों का समन्वय अद्वैतवाद में होता है। यह उल्लेखनीय है कि शंकर के पूर्व कोई भी व्यक्ति प्रस्थानत्रयी का भाष्यकार नहीं था। यद्यपि उनके पूर्व कुछ लोगों ने उपनिषदों पर, कुछ अन्य लोगों ने ब्रह्मसूत्र पर तथा कुछ और लोगों ने भगवद्गीता पर वृत्तियां लिखी थीं, तथापि तीनों पर भाष्य लिखकर यह सिद्ध करना कि इन सबका मत एक ही है - यह कार्य सर्वप्रथम आचार्य शंकर ने किया था। उनका यह कार्य इतना प्रभावशाली तथा महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुआ कि आज तक विद्वान् तथा आचार्यगण इन मूलग्रन्थों पर भाष्य लिखते जा रहे हैं। प्रस्थानत्रयी का जो भी भाष्यकार हो वह निश्चितरूप से शंकराचार्य का ऋणी है और उनके आदर्श पर चल रहा है। इस प्रकार वेदान्त के सभी सम्प्रदाय जिनमें प्रस्थानत्रयी का भाष्य किया गया है वास्तव में शंकराचार्य के ही प्रभाव क्षेत्र में आते हैं।

शंकराचार्य के उपर्युक्त सभी ग्रन्थों पर आनन्दगिरि ने टीकाएं लिखी हैं जिनका उपयोग उन ग्रन्थों की प्रामाणिकता को सिद्ध करने के लिए किया जाता है। शङ्कराचार्य नैष्ठिक ब्रह्मचारी थे और ब्रह्मचर्य-अवस्था के पश्चात् उन्होंने संन्यास ग्रहण किया था। उनके चार प्रमुख शिष्य थे जिनके नाम पद्मपाद, सुरेश्वर, त्रोटक और हस्तामलक हैं। पद्मपाद और सुरेश्वर ने अद्वैतवेदान्त के दो सम्प्रदायों की स्थापना की है जिन्हें क्रमशः विवरण-प्रस्थान और वार्तिक-प्रस्थान कहा जाता है। उनके ग्रन्थों के वर्णन उन-उन प्रस्थानों के विवरण में आगे दिये गये हैं। हस्तामलक के नाम से केवल उनका हस्तामलक-स्तोत्र प्रसिद्ध है जिसमें १४ श्लोक हैं। इन पर शंकराचार्य की एक टीका भी है। किन्तु उसके शंकराचार्यकृत होने में बहुतों को सन्देह है। फिर भी यह ग्रन्थ अपने ढंग का निराला है और याज्ञवल्क्य की संवाद-शैली का प्रतिपादक है। इसमें गुरु-शिष्य संवाद है। गुरु ने पूछा - (प्रथम श्लोक में)

कस्त्वं शिशो कस्य कुतोऽसि गन्ता,
किं नाम ते त्वं कुत आगतोऽसि।
एतन्मयोक्तं वद चार्भक त्वं
मत्प्रीतये प्रीतिविवर्धनोऽसि।।

तब शिष्य ने १३ श्लोकों में उत्तर दिया जिसका सार निम्न श्लोक में ही आ जाता है-

नाहं मनुष्यो न च देवयक्षौ
न ब्राह्मणक्षत्रियवैश्यशूद्राः।
न ब्रह्मचारी न गृही वनस्थो,
भिक्षुश्च नाहं निजबोधरूपः।।

इस प्रकार हस्तामलक ने अतिवर्णाश्रमी धर्म का प्रतिपादन किया जो शंकराचार्य का मुख्य प्रतिपाद्य था। हस्तामलकस्तोत्र गुरु-शिष्य-संवाद की प्रणाली से अद्वैतवेदान्त का उपदेश देने वाला एक मानक ग्रन्थ है। इसके तौल पर अनेक ग्रन्थ लिखे गये जिनमें १६वीं शती का लिखा ग्रन्थ अद्वैतबोधदीपिका है। इसके लेखक तमिलनाडु के करपात्र स्वामी हैं। इसमें कुल १२ अध्याय थे। अन्तिम चार अध्याय अनुपलब्ध हैं। शेष आठ अध्यायों के तमिल और अंग्रेजी अनुवाद हैं। बीसवीं शती के अद्वैती रमण महर्षि पर इस ग्रन्थ का बहुत अधिक प्रभाव था। देखिए, अद्वैतबोधदीपिका, अंग्रेजी अनुवाद, तृतीय संस्करण, श्री रमणाश्रम, तिरुवन्नमलय। हस्तामलकस्तोत्र के लिए बलदेव उपाध्याय कृत श्री शंकराचार्य, पृ. १७। परन्तु शङ्कराचार्य ने इसका समन्वय वर्णाश्रम धर्म से भी किया था जिसके कारण वे सनातनधर्म या स्मार्तधर्म के आचार्य माने जाते हैं।

आचार्य त्रोटक या तोटक के नाम से कई ग्रन्थ प्रचलित हैं जिनमें मुख्य श्रुतिसारसमुद्धरण है। यह त्रोटक छन्द में लिखा गया है। इस कारण इस ग्रन्थ को "त्रोटक श्लोक" कहा गया है। इसी के आधार पर उनका त्रोटक या तोटक नाम प्रचलित हो गया है। वैसे उनका नाम आनन्दगिरि था जो शंकराचार्य के भाष्यों पर टीका लिखने वाले आनन्दगिरि (आनन्दज्ञान) से भिन्न थे।

श्रुतिसारसमुद्धरण में १७९ त्रोटक हैं। इस पर सच्चिदानन्द योगीन्द्र की तत्त्वदीपिका व्याख्या नामक तोटक वृत्ति है। इस ग्रन्थ के निम्न श्लोक ऐतिहासिक और दार्शनिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं-

१. "तत्त्वमसि" यह वाक्य उपासनापरक है या गुणवादपरक या स्तुतिपरक या विपरीत-बोधक या ब्रह्मत्व-बोधक? इन सभी विकल्पों का सुन्दर वर्णन निम्न श्लोकों में किया गया है -

भन आदिषु कारणदृष्टिविधिः प्रतिमासु च देवधियां करणम्।
स्वमतिं त्वनपोह्य यथा हि तथा त्वमसीति सदात्ममतिर्वचनात्।।

अथवा त्वमिति ध्वनिवाच्यमिदं सदसीति वदेद्वचनं गुणतः।
विभयं पुरुषं प्रवदन्ति यथा मृगराडयमीश्वरगुप्त इति।।

यदि वा स्तुतये सदसीतिवदेन्मघवानसि विष्णुरसीति यथा।
स्वमिति श्रुतिवाच्यसतत्त्वकतामथवा सत एव वदेद्वचनम्।।

यदि तत्त्वमिति ध्वनिनाऽभिहितः परमात्मसतत्त्वक एव सदा।
किमिति स्वकमेव न रूपमवेत् प्रतिबोध्यत एव यतो वचनैः।।

अतएव हि जीवसदात्मकतां नहि तत्त्वमसीति वदेद्वचनम्।
यदपीदृशमन्यदतो वचनं तदपि प्रथयेदनयैव दिशा।।

त्वदुदाहृतवाक्यविलक्षणता वचनस्य हि तत्त्वमसीति यतः।
अतएव न दृष्टिविधानपरं सत एव सदात्मकतागमकम्।।

उपर्युक्त श्लोकों में जहां अन्य विकल्पों का निराकरण करके अन्तिम विकल्प को सिद्ध किया गया है, वहीं 'ईश्वरगुप्त मृगराज है' - यह वाक्य लिखकर त्रोटकाचार्य ने बताया है कि ईश्वरगुप्त (या ईश्वर वर्मा) नामक कोई गुप्तवंशीय राजा उनका समकालीन था।

२. द्रविडाचार्य ने तत्त्वमसि की व्याख्या शबरराजपुत्रन्याय के आधार पर की थी। इस पर त्रोटकाचार्य कहते हैं -

द्रविडोऽपि च तत्त्वमसीति वचो निवर्तकमेव निरूपितवान्।
शबरेण विवर्धितराजशिशोर्निजजन्मविदुक्तिनिदर्शनतः।।

३. अद्वैतवेदान्त में माना जाता है कि-

यावदायुस्त्रयो बन्धा वेदान्तो गुरुरीश्वरः।
आदौ विद्याप्रसिद्ध्यर्थं कृतघ्नत्वापनुत्तये।।

अर्थात् यावज्जीवन वेदान्त का अध्ययन, गुरु-भक्ति और ईश्वर-भक्ति कर्त्तव्य हैं- पहले विद्याप्राप्ति के लिए और विद्या प्राप्त हो जाने पर कृतघ्नता को दूर करने के लिए। इस मत की अभिव्यक्ति त्रोटकाचार्य निम्न श्लोक में करते हैं :-

तव दास्यमहं भृशमामरणात् प्रतिपाद्य शरीरधृतिं भगवन्।
करवाणि मया शकनीयमिदं तवकर्तुमतो न्यदशक्यमिति।।

शङ्कराचार्य का शिष्य-मण्डल कैसा था? इसका भी दिग्दर्शन त्रोटकाचार्य ने निम्न श्लोक में किया है-

येषां धीसूर्यदीप्त्यां प्रतिहतिमगमन्नाशमेकान्ततो मे
ध्वान्तं स्वान्तस्य हेतुर्जननमरणसन्तानदोलाधिरूढ़ैः।
येषां पादौ प्रपन्नाः श्रुतिशमविनयैर्भूषिताः शिष्यसंघाः
सद्यो मुक्तौ स्थितास्तान्यतिपरमहितान्यावदायुर्नमामि।।

शङ्कराचार्य का शिष्यमण्डल दशनामी सम्प्रदाय के नाम से जाता है, जिसमें सरस्वती, आश्रम, तीर्थ, भारती, वन, आरण्य, पर्वत, गिरि, सागर और पुरी - इन दश नाम वाले संन्यासी होते हैं। इनमें भी प्रथम चार प्रमुख हैं जिनमें से शंकराचार्य द्वारा संस्थापित मठों के जगद्गुरु शंकराचार्य बनाये जाते हैं। अन्तिम छः नागा साधु के नाम से विख्यात हैं जिनके छः अखाड़े और ५२ मढ़ी बतलाये जाते हैं। इनके सर्वोच्च अधिकारी को महामण्डलेश्वर कहा जाता है। प्रत्येक अखाड़े के महामण्डलेश्वर अलग-अलग होते हैं।

जगद्गुरु शंकराचार्य के मठों का विवरण मठाम्नाय के अनुसार निम्न तालिका में प्रस्तुत है -

मठग्राम की तालिका

क्रम	मठ	क्षेत्र	आम्नाय	सम्प्रदाय	अंकित नाम	देव	देवी	आचार्य	ब्रह्मचारी	तीर्थ	वेद	महावाक्य	गोत्र
१	२	३	४	५	६	७	८	९	१०	११	१२	१३	१४
१.	गोवर्धन (अंग, वंग, कलिंगा, (उत्कल)	पुरुषोत्तम	पूर्व	भोगवार	अरण्य, वन	जगन्नाथ	विमाना	पद्मपाद	प्रकाश	महोदधि	ऋक्	प्रज्ञानं ब्रह्म	काश्यप
२.	शृंगेरी (आन्ध्र, कर्नाटक, तमिलनाडु केरल)	रामेश्वर	दक्षिण	भूरिवार	सरस्वती, भारती, पुरी	आदिवाराह	कामाक्षी	हस्तामलक	चैतन्य	तुंगभद्रा	यजुः	अहं ब्रह्मास्मि	भूर्भुवः
३.	शारदा (सिन्धु, सौवीर, सौराष्ट्र, महाराष्ट्र)	द्वारिका	पश्चिम	कीटकर	तीर्थ, आश्रम	सिद्धेश्वर	भद्रकाली	विश्वरूप	स्वरूप	गोमती	साम	तत्त्वमसि	अविगत
४.	ज्योतिर्मठ (कुरू, पाश्चात्य काश्मीर कम्बोज)	बदरिका	उत्तर	आनन्दवार	गिरि, पर्वत सागर	नारायण	पूर्णागिरि	त्रोटकाचार्य	आनन्द	अलकनन्दा	अथर्व	अयमात्मा ब्रह्म	भृगु
५.	सुमेरु मठ	कैलास	ऊर्ध्वाम्नाय	काशी	सत्यज्ञान	निरंजन	माया	महेश्वर	-	मानसब्रह्म	सामवेद	-	-

इन मठों के संचालन के लिए शंकराचार्य ने कुछ उपदेश दिये थे जो सम्प्रति महानुशासन के नाम से प्रसिद्ध हैं। इसमें २६ श्लोक हैं। इसमें शंकराचार्य के समाज-दर्शन का निरूपण है। अतएव इसको यहां पूर्णरूपेण प्रस्तुत किया जा रहा है -

महानुशासनम्

आम्नायाः कथिताः ह्येते यतीनाञ्च पृथक्-पृथक्।
ते सर्वे चतुराचार्या नियोगेन यथाक्रमम्।। १ ।।

प्रयोक्तव्याः स्वधर्मेषु शासनीयास्ततोऽन्यथा।
कुर्वन्तु चैव सततमटनं धरणीतले।। २।।

विरुद्धाचारणप्राप्तावाचार्याणां समाज्ञया।
लोकान् संशीलयन्त्वेव स्वधर्माप्रतिरोधतः ।। ३ ।।

स्वस्वराष्ट्रप्रतिष्ठित्यै संचारः सुविधीयताम्।
मठे तु नियतो वास आचार्यस्य न युज्यते।। ४ ।।

वर्णाश्रमसदाचारा अस्माभिर्ये प्रसाधिता।
रक्षणीयास्तु एवैते स्वे स्वे भागे यथाविधि।। ५ ।।

यतो विनष्टिर्महती धर्मस्यात्र प्रजायते।
मान्द्यं संत्याज्यमेवात्र दाक्ष्यमेव समाश्रयेत् ।। ६ ।।

परस्परेण कर्त्तव्या आचार्येण व्यवस्थितिः ।। ७ ।।
मर्यादाया विनाशेन लुप्तेरन्नियमा शुभाः।
कलहाङ्गारसम्पत्तिरतस्तां परिवर्जयेत् ।। ८ ।।

परिव्राडाचार्यमर्यादां मामकीनां यथाविधि ।
चतुः पीठाधिगां सत्तां प्रयुञ्ज्याच्च पृथक्-पृथक्।। ९ ।।

शुचि र्जितेन्द्रियो वेदवेदांगविशारदः।
योगज्ञः सर्वशास्त्राणां स मदास्थानमाप्नुयात् ।। १० ।।

उक्तलक्षणसम्पन्नः स्याच्चेत्पीठभाग्भवेत्।
अन्यथा रूढपीठोऽपि निग्रहार्हो मनीषिणाम् ।। ११ ।।

न जातु मठमुच्छिन्द्यादधिकारिण्युपस्थिते।
विघ्नानामपि बाहुल्यादेष धर्मः सनातनः ।। १२ ।।

अस्मत्पीठसमारूढः परिव्राडुक्तलक्षणः।
अहमेवेति विज्ञेयो यस्य देव इति श्रुतेः ।। १३ ।।

एक एवाभिषेच्यः स्यादन्ते लक्षणसम्मतः।
तत्तत्पीठे क्रमेणैव न बहु युज्यते क्वचित्।। १४ ।।

सुधन्वनः समौत्सुक्यनिवृत्त्यै धर्महेतवे।
देवराजोपचारांश्च यथावदनुपालयेत् ।। १५ ।।

केवलं धर्ममुद्दिश्य विभवो ब्राह्मचेतसाम्।
विहितश्चोपकाराय पद्मपत्रनयं व्रजेत् ।। १६ ।।

सुधन्वा हि महाराजस्तदन्ये च नरेश्वराः ।
धर्मपारम्परीमेतां पालयन्तु निरन्तरम् ।। १७ ।।

चातुर्वर्ण्यं यथायोग्यं वाङ् मनः कायकर्मभिः ।
गुरोः पीठं समर्चेत विभागानुक्रमेण वै ।। १८ ।।

धरामालम्ब्य राजानः प्रजाभ्यः करभागिनः ।
कृताधिकारा आचार्या धर्मतस्तद्वदेव हि ।। १९ ।।

धर्मो मूलं मनुष्याणां स चाचार्यावलम्बनः ।

तस्मादाचार्यसुमणेः शासनं सर्वतोऽधिकम् ।। २० ।।

तस्मात्सर्वप्रयत्नेन शासनं सर्वसम्मतम् ।
आचार्यस्याविशेषेण ह्यौदार्यभरभागिनः ।। २१ ।।

आचार्याक्षिप्तदण्डास्तु कृत्वा पापानि मानवाः ।
निर्मला स्वर्गमायान्ति सन्तः सुकृतिनो यथा।। २२ ।।

इत्येवं मनुरप्याह गौतमोऽपि विशेषतः ।
विशिष्टशिष्टाचारोऽपि मूलादेव प्रसिद्ध्यति ।। २३ ।।

तानाचार्योपदेशांश्च राजदण्डांश्च पालयेत् ।
तस्मादाचार्यराजानानवद्यौ न निन्दयेत् ।। २४ ।।

धर्मरूपपद्धतिर्ह्येषा जगतः स्थितिहेतवे ।
सर्ववर्णाश्रमाणां हि यथाशास्त्रं विधीयते ।। २५ ।।

कृते विश्वगुरुर्ब्रह्मा त्रेतायामृषिसत्तमाः ।
द्वापरे व्यास एव स्यात् कलावत्र भवाम्यहम् ।। २६ ।।

(इति महानुशासनम्)

यहां जगद्गुरु शंकराचार्य को साक्षात् आदि शंकराचार्य की मूर्ति कहा गया है। उनके कर्तव्यों का वर्णन किया गया है तथा उनकी योग्यता का भी उल्लेख है। यह भी बताया गया है कि यदि वे अपने कर्तव्य से च्युत हो जाएँ तो मनीषिगण (अर्थात् गृहस्थ विद्वान्) उन्हें जगद्गुरु शंकराचार्य की गद्दी से हटा दें। उल्लेखनीय है कि प्रत्येक मठ में अध्यक्ष तो जगद्गुरु शंकराचार्य के नाम से कोई संन्यासी होता था किन्तु उसका प्रवन्धक आचार्य का कोई गृहस्थ शिष्य होता था। इस प्रकार शंकराचार्य ने विरक्त और गृहस्थ दोनों के मेल से मठ के संचालन की व्यवस्था बनाई थी। उनके अनुसार धर्मानुशासन आचार्य का अनुशासन है। आचार्य को राजावत् महत्त्व या उससे भी अधिक महत्त्व दिया जाना चाहिए क्योंकि धर्म राज्य का भी मूल है।

(क) शारीरकभाष्य

शंकराचार्य के ग्रन्थों में शारीरकभाष्य, बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य और भगवद्गीताभाष्य का महत्त्व सर्वाधिक है। इनमें से अंतिम का विवेचन अन्यत्र किया जायेगा। यहां प्रथम दो का विवेचन प्रस्तुत किया जाता है।

शारीरकभाष्य एक क्रान्तिकारी ग्रन्थ है। इसके खंडन में भास्कर, रामानुज, मध्व आदि ने ब्रह्मसूत्र पर अपने-अपने भाष्य लिखे हैं। इससे वेदान्त-सम्प्रदाय में अद्वैत- वेदान्त के खंडन की एक परम्परा विकसित हुई है। किन्तु इस परम्परा के उत्तर में शारीरकभाष्य

के समर्थन में भी अनेक टीकाएं लिखी गयी हैं जिनमें पद्मपाद, वाचस्पति मिश्र, सर्वज्ञात्मा, चित्सुखाचार्य, आनन्दगिरि, गोविन्दानन्द, अनुभूतिस्वरूपाचार्य आदि की टीकाओं का प्रभाव दार्शनिक जगत् पर बहुत पड़ा है। निःसन्देह शारीरकभाष्य एक अत्यन्त मौलिक कृति है। उसकी कुछ टीकाएं भी इतनी मौलिक सिद्ध हुई हैं कि उन पर भी अनेक टीकाएं रची गयी हैं। इस क्षेत्र में वाचस्पति मिश्र की भामती, प्रकाशात्मा का विवरण, अमलानन्द का कल्पतरु, गोविन्दानन्द की रत्नप्रभा और सर्वज्ञात्मा का संक्षेपशारीरक विशेष उल्लेखनीय हैं, क्योंकि इन पर कई उच्चकोटि की टीकाओं की रचना हुई है जिनसे अनेक दार्शनिक विवादों और मतवादों का उद्भव हुआ है। निम्नलिखित तालिका में शारीरकभाष्य पर २५ साक्षात् टीकाएं दी गई हैं जिनमें टीका की टीका को छोड़ दिया गया है, अर्थात् अनुटीकाओं (सब कमेन्टरी) की गणना इसमें नहीं की गयी है।

शारीरकभाष्य की टीकाएं	लेखक
१. पंचपादिका	पद्मपाद (केवल चतुःसूत्री तक उपलब्ध)
२. भामती	वाचस्पति मिश्र
३. संक्षेपशारीरक	सर्वज्ञात्मा मुनि (पद्य में)
४. न्यायनिर्णय	आनन्दगिरि
५. रत्नप्रभा	गोविंदानन्द
६. प्रकटार्थविवरण	अनुभूति स्वरूपाचार्य
७. भाष्यभाव-प्रकाशिका	चित्सुखाचार्य
८. ब्रह्मविद्याभरण	अद्वैतानन्द
९. सुबोधिनी	शिवनारायण तीर्थ
१०. ब्रह्मसूत्र-दीपिका	शंकरानन्द
११. शारीरकन्यायरक्षामणि	अप्पयदीक्षित
१२. शारीरक-मीमांसाभाष्य-वार्तिक	नारायणानन्द सरस्वती (गद्य में)
१३. ब्रह्मसूत्रभाष्यार्थ-संग्रह	ब्रह्मानन्द यति
१४. ब्रह्मसूत्रभाष्यव्याख्या-विद्याश्री	ज्ञानोत्तम भट्टारक
१५. शारीरकमीमांसाभाष्यटिप्पणी प्रदीप	अनन्तकृष्ण शास्त्री
१६. वेदान्तदीपिका विष-विदग्धा	सभानाथ शतक्रतु
१७. शास्त्रदर्पण	अमलानन्द
१८. सूत्रार्थचिन्तामणि	वाञ्छेश्वर यज्वा
१९. ब्रह्मसूत्ररत्नावली	सुब्रह्मण्य शास्त्री (अनुष्टुप् में)
२०. ब्रह्मसूत्रवृत्ति	सुरेश्वराचार्य
२१. ब्रह्मसूत्रवृत्ति (मिताक्षरी)	अन्नंभट्ट (भामती प्रस्थानानुसार)

२२.	ब्रह्मसूत्रवृत्ति ब्रह्मतत्त्वप्रकाशिका	सदाशिव ब्रह्मेन्द्र
२३.	भाष्यगाम्भीर्यार्थ-निर्णयमण्डन	वेंकट राघव शास्त्री
२४.	व्यासतात्पर्यनिर्णय	अय्यप्पा दीक्षित (अन्य भाष्यों से शारीरकभाष्य का तुलनात्मक अध्ययन)
२५.	शारीरकन्यायमणिमाला	अज्ञात (प्रत्येक पाद के न्यायों का विवेचन)

पद्मपाद और वाचस्पति मिश्र दोनों ने ही शारीरकभाष्य को प्रसन्न और गम्भीर कहा है (प्रसन्नगम्भीरं भाष्यम्)। उसके जिन अंशों का विशेष महत्त्व है उनमें निम्नलिखित प्रमुख है-

१. उपोद्घात जिसमें अध्यास-सिद्धान्त का निरूपण है। अध्यास की परिभाषा है - स्मृतिरूपः परपूर्वदृष्टावभासः । अथवा अतस्मिन् तद् बुद्धिः।

२. चतुःसूत्री जिसमें बादरायण के ब्रह्मसूत्र के प्रथम चार सूत्रों की व्याख्या है। प्रायः उपोद्घात को भी चतुःसूत्री में शामिल कर लिया जाता है। चतुःसूत्री के अन्त में शंकराचार्य ने सुन्दरपाण्ड्य की तीन कारिकाओं को उद्धृत किया है जिनका अद्वैत ज्ञानमीमांसा में विशेष महत्त्व है।

३. स्मृतिपाद का भाष्य अर्थात् ब्रह्मसूत्र के द्वितीय अध्याय के प्रथम पाद का भाष्य। इसमें विशेषतः योग और सांख्य का खंडन किया गया है।

४. तर्कपाद का भाष्य अर्थात् ब्रह्मसूत्र के द्वितीय अध्याय के द्वितीय पाद का भाष्य जिसमें सांख्यदर्शन, वैशेषिकदर्शन, सर्वास्तिवाद बौद्धदर्शन, विज्ञानवाद बौद्धदर्शन, जैनदर्शन, पाशुपत-मत और पाञ्चरात्र-मत का खण्डन किया गया है। डॉ. याकोबी ने सिद्ध किया है कि विज्ञानवाद का जो खंडन शंकराचार्य ने किया है वह वास्तव में उनका अपने समकालीन विज्ञानवाद का खंडन है, वैसे बादरायण ने ब्रह्मसूत्र में शून्यवाद का खण्डन किया था, विज्ञानवाद का नहीं; क्योंकि उनके समय में विज्ञानवाद का विकास नहीं हुआ था। याकोबी के अनुसार उपवर्ष ने भी अपनी वृत्ति में शून्यवाद का खण्डन किया था।

५. आनन्दमयाधिकरण, जिसमें सिद्ध किया गया है कि ब्रह्म आनन्द है, आनन्दमय नहीं। इस अधिकरण में पहले ब्रह्म को आनन्दमय सिद्ध किया गया है और बाद में अधिकरण की इस व्याख्या का खंडन करते हुए एक दूसरी व्याख्या की गयी है जिसमें ब्रह्म को आनन्द सिद्ध किया गया है।

६. ब्रह्मसूत्र ४/१३/१४ के शारीरकभाष्य में जर्मन विद्वान् पाल डायसन के अनुसार परा तत्वविद्या, परा सृष्टिविद्या, परा मनोविद्या, परा नीतिविद्या, परा परलोक- विद्या और परा ब्रह्मविद्या का सुन्दर वर्णन है। इस कारण भाष्य का यह अंश बहुत महत्त्वपूर्ण है।

७. ब्रह्मसूत्र १/३/२८ के भाष्य में शंकराचार्य ने कथोपकथन की शैली में स्फोटवाद का खंडन और उपवर्ष के वर्णवाद का विवरण प्रस्तुत किया है। वे स्वयं वर्णवाद को मानते हैं और स्फोटवाद का खंडन करते हैं। भाष्य का यह अंश भाषा-दर्शन के क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण है। पाल डायसन ने इसको बहुत महत्त्व दिया है।

८. 'एक आत्मनः शरीरे भावात्' (ब्रह्मसूत्र ३/३/५३) के भाष्य में शंकराचार्य ने जो विवेचन किया है वह आत्मवाद के लिए अत्यन्त उपयोगी है। प्रो. अनुकूलचन्द्र मुकर्जी ने इस भाष्य के आधार पर शङ्कराचार्य के आत्मवाद का सम्यक् निरूपण एक स्वतंत्र ग्रन्थ में किया है। इस भाष्य का महत्त्व उपवर्ष के मत को जानने के लिए भी किया जाता है। यहां शंकराचार्य ने लिखा है कि जैमिनि के मीमांसासूत्र में प्रसंगतः आत्मा का विवेचन उपस्थित होने पर उपवर्ष कहते हैं कि यह विवेचन बादरायण के ब्रह्मसूत्र ३/३/५३ के भाष्य में किया जाएगा। इस आधार पर अनेक मीमांसकों ने माना है कि वेदान्त का मुख्य प्रतिपाद्य विषय आत्मा है जो मीमांसा को भी मान्य है। वे पुनः कहते हैं कि ३/३/५३ सूत्र की वृत्ति की सामग्री को ही शबर स्वामी ने मीमांसासूत्रभाष्य के वृत्तिकारग्रन्थ नामक अंश में रखा है। यह वृत्तिकारग्रन्थ मीमांसासूत्र १/१/५ के शाबर भाष्य में उद्धृत है। वृत्तिकार के मत का अनुसरण करते हुए शबरस्वामी, कुमारिल भट्ट तथा पार्थसारथि ने जैमिनि की कर्ममीमांसा और बादरायण की ब्रह्ममीमांसा में अविरुद्ध अंश को रेखांकित किया है। परवर्ती अद्वैतवेदान्ती सदानन्द काश्मीरक ने अद्वैतब्रह्मसिद्धि में ठीक ही लिखा है -

जैमिनीये च वैयासे विरुद्धांशो न कश्चन।
श्रुत्या वेदार्थविज्ञाने श्रुतिपारं गतौ हि तौ।।

९. ३/२/२१ के भाष्य में शंकराचार्य ने प्रपंचविलयवाद का विस्तार से वर्णन किया है और अन्त में इसका खण्डन किया है। कुछ अद्वैतवेदान्ती फिर भी प्रपंचविलयवाद को शंकर के पूर्व तथा पश्चात् मानते रहे हैं और यह मत शांकर वेदान्त में एक प्रौढ़िवाद बन गया है। इसे एकदेशी वेदान्ती का मत कहा जाता है।

१०. ब्रह्मसूत्र २/१/११ का भाष्य अद्वैतवेदान्त में तर्क के महत्त्व को जानने के लिए आवश्यक है। यहां शंकराचार्य ने प्रदर्शित किया है कि यद्यपि ब्रह्ममीमांसा में सामान्यतः तर्क अप्रतिष्ठित है तथापि कुछ विषयों में वह मान्य है और तर्क से ब्रह्म-ज्ञान को प्राप्त करने में सुविधा मिलती है। किन्तु शर्त यह है कि तर्क को श्रुति-सम्मत होना चाहिए।

११. ब्रह्मसूत्र २/१/११ के भाष्य में कारण और कार्य का अभेद प्रतिपादित किया गया है जो शंकराचार्य के दर्शन को समझने के लिए अत्यन्त उपयोगी है। इसी प्रकार शारीरकभाष्य के अनेक अंशों में विशुद्ध दर्शन के सिद्धान्तों की चर्चा हुई है जिन्हें

सामान्यतः विद्वान् लोग परिशिष्ट मानते हैं, क्योंकि वे मूल सूत्रों की व्याख्या में परिशिष्ट की भूमिका निभाते हैं। कुछ विद्वान् शारीरकभाष्य को इतना महत्त्व देते हैं कि यदि शंकराचार्य के किसी ग्रन्थ में कोई मत शारीरकभाष्य के विरुद्ध है तो वे उसे शंकर का मत नहीं मानते हैं।। शारीरकभाष्य अद्वैतवेदान्त का मूलग्रन्थ हो गया है और एक अर्थ में इसने अपने मूल ब्रह्मसूत्र को भी केन्द्रीय महत्त्व से हटा दिया है। जितना महत्त्व शारीरकभाष्य का है उतना ब्रह्मसूत्र का नहीं है।

१२. ब्रह्मसूत्र १/१/१ में अथ पद की व्याख्या करते हुए शंकराचार्य ने वेदान्त को कर्ममीमांसा से स्वतंत्र और पृथक् शास्त्र सिद्ध किया है। यह उनका युगान्तरकारी कार्य था। फिर भी उन्होंने वेदान्त-शास्त्र के अधिकारी को साधनचतुष्टयसंपन्न माना है। सदसद्-विवेक, इहामुत्रार्थभोगवैराग्य, शम-दम-उपरति-तितिक्षा-समाधान-श्रद्धा, षट्सम्पत्ति तथा मुमुक्षुत्व- ये साधन-चतुष्टय हैं। इनके आधार पर अद्वैत नीतिशास्त्र की अद्वैत-ज्ञान में पूर्वभूमिका है। अद्वैत नीतिशास्त्र के लिए देखिए, डा. रामानन्द तिवारी, श्री शंकराचार्य का आचारदर्शन, हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, १६४६।

(ख) बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य :

शङ्कराचार्य के ग्रन्थों में बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य को सर्वाधिक महत्त्व इसलिए मिला है कि इस पर उनके साक्षात् विद्वान् शिष्य सुरेश्वराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद् भाष्य-वार्तिक नामक एक बृहद् ग्रन्थ लिखा है जिस पर आनन्दगिरि ने एक विशद टीका लिखी है। जैसे शारीरकभाष्य का उपक्रम अध्यासवाद से होता है वैसे इस भाष्य के उपक्रम में भी शंकराचार्य ने एक उपोद्घात लिखा है जिस पर सुरेश्वर के वार्तिक को संबन्ध-वार्तिक कहा जाता है, क्योंकि इसमें कर्मकाण्ड से ज्ञानकाण्ड का सम्बन्ध बताया गया है।

शंकराचार्य के बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य पर निम्न टीकाएं हैं -

१. सुरेश्वराचार्य का बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य पर वार्तिक जो पद्यमय है।
२. आनन्दगिरि की टीका। यह वार्तिक की टीका से भिन्न है।
३. शिवानन्द यति की बृहदारण्यकभाष्य-टिप्पणी

पुनश्च सुरेश्वर के बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य-वार्तिक पर निम्नलिखित टीका-ग्रन्थ हैं-

१. आनन्दगिरिकृत बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक-टीका।
२. विद्यारण्यकृत बृहदारण्यकवार्तिकसार (पद्य में)।
३. महेश्वरानन्द तीर्थकृत विद्यारण्य के बृहदारण्यकवार्तिकसार पर बृहदारण्यकभाष्य वार्तिक व्याख्या-संग्रह।
४. नृसिंहप्रज्ञ मुनिकृत बृहदारण्यकवार्तिक न्यायतत्त्व-विवरण।
५. आनन्दपूर्ण विद्यासागरकृत बृहदारण्यकवार्तिक-सम्बन्धोक्ति।

६. आनन्दपूर्ण विद्यासागरकृत बृहदारण्यक वार्तिक व्याख्या न्यायकल्पलतिका।

इन टीकाओं के कारण बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य-वार्तिक का महत्त्व अद्वैत वेदान्त में घनीभूत हो गया है। मूलतः इसी वार्तिक को लिखने के कारण सुरेश्वर को वार्तिककार कहा जाता है जैसे शंकराचार्य को शारीरकभाष्य लिखने के कारण भगवत्पाद भाष्यकार माना जाता है। बृहदारण्यकोपनिषद् के प्रसिद्ध याज्ञवल्क्य-मैत्रेयी-संवाद में आत्मा के स्वरूप का विवेचन ज्ञान-मीमांसा तथा मूल्यमीमांसा के दृष्टिकोणों से किया गया है। याज्ञवल्क्य, शंकर, सुरेश्वर, आनन्दगिरि, विद्यारण्य और आनन्दपूर्ण विद्यासागर ने उस आत्मवाद को अपनी-अपनी युक्तियों से संवर्धित किया है। ये सब वार्तिक-प्रस्थान के आचार्य हैं।

निर्गुण ब्रह्मवाद :

शङ्कराचार्य ने ब्रह्म के दो लक्षण माने हैं जिन्हें तटस्थ लक्षण और स्वरूप लक्षण कहा जाता है। तटस्थ लक्षण का निरूपण "जन्माद्यस्य यतः" है। अर्थात् "ब्रह्म वह है जो इस जगत् के उद्भव, स्थिति और लय का हेतु है" यह ब्रह्म का तटस्थ लक्षण है। ऊपर से देखने पर यह ब्रह्म के अस्तित्व के लिए एक सृष्टि-वैज्ञानिक युक्ति प्रतीत होती है। किन्तु शंकराचार्य कहते हैं कि यह लक्षण तैत्तिरीय उपनिषद् की भृगुवल्ली का संक्षिप्त सार है। ब्रह्म का ज्ञान अनुमान से नहीं किन्तु श्रुति से होता है। स्वरूप लक्षण है - 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म ', अर्थात् ब्रह्म सत्य, ज्ञान और अनन्त या आनन्द है। वह सच्चिदानन्द है।

ब्रह्म के इन दो लक्षणों पर कई विवाद हैं। पहला विवाद इस बात पर है कि क्या ब्रह्म दो हैं? क्या लक्षण-भेद से लक्ष्यभेद होता है? अद्वैत-विरोधी दार्शनिक मानते हैं कि अद्वैतवेदान्त में दो ब्रह्म की मान्यता है - सगुण ब्रह्म और निर्गुण ब्रह्म। पहला सविशेष और साकार है और दूसरा निर्विशेष तथा निराकार है। पहला सृष्टिकर्ता है और दूसरे के लिए सृष्टि मिथ्या है या अजात है। सगुण ब्रह्म ईश्वर है। निर्गुण ब्रह्मवाद निरीश्वरवाद है। किन्तु उभय ब्रह्मवाद का खंडन सभी अद्वैतवेदान्ती करते हैं। स्वयं शंकराचार्य ने दिखलाया है कि 'जन्माद्यस्य यतः' का तात्पर्य आनन्दरूप ब्रह्म में है, क्योंकि आनन्द से ही सृष्टि के उद्भव, स्थिति और लय तैत्तिरीयोपनिषद् के अनुसार होते हैं। इसी प्रकार सच्चिदानन्द को ब्रह्म का लक्षण मानने पर भी अन्त में सिद्ध होता है कि आनन्द ही ब्रह्म है। अतएव आनन्द ब्रह्म है, इस विषय पर स्वरूप लक्षण और तटस्थ लक्षण का मतैक्य है। इस कारण ब्रह्म एक और अद्वितीय सत् है। वही चित् है। वही आनन्द है। चित् और आनन्द गुण नहीं हैं, अपितु सद्रूप हैं। पुनश्च सद्रूप होने पर भी वे सत् से अधिक या न्यून नहीं हैं, किन्तु पूर्ण तथा सत् के पर्याय हैं।

दूसरा विवाद ब्रह्म के स्वरूप लक्षण पर उठता है। सत्, चित् और आनन्द में परस्पर क्या सम्बन्ध है? इनमें कौन मुख्य है और और कौन गुण है? इन प्रश्नों पर कई मत हैं। एक मत है कि सत्, चित् और आनन्द प्रत्येक पूर्णरूपेण ब्रह्म को परिभाषित या लक्षित

करता है। अर्थात् सत् ब्रह्म है, चित् ब्रह्म है, आनन्द ब्रह्म है। ये वास्तव में तीन लक्षण हैं। प्रत्येक लक्षण पर्याप्त है। दूसरा मत है कि सत् से चित् अधिक व्यापक है और आनन्द चित् से भी अधिक व्यापक है। इस प्रकार आनन्द-ब्रह्म में अन्य दो लक्षण समाहित हो जाते हैं। तीसरा मत है कि सत्, चित् और आनन्द प्रत्येक केवल ब्रह्म का संकेत करते हैं। वे यह बताते हैं कि ब्रह्म है और यह नहीं बताते कि ब्रह्म क्या है? अर्थात् ये लक्षण ब्रह्म के इदम्-स्वरूप का संकेत करते हैं और उसके गुण या किं-स्वरूप का उद्घाटन नहीं करते, क्योंकि वह अनुभवैकगम्य है। चौथा मत है कि इन तीनों पदों के निषेधात्मक अर्थ हैं। अर्थात् सत् का तात्पर्य है कि ब्रह्म असत् नहीं है, चित् का तात्पर्य है कि ब्रह्म अचित् नहीं है और आनन्द का तात्पर्य है कि ब्रह्म दुःख नहीं है। इस प्रकार निषेध द्वारा ये तीनों पद एक ही तथ्य का संकेत करते हैं। इन पदों का अर्थ अभिधामूलक नहीं है, किन्तु लक्षणामूलक है। यहां लक्षणा का जो प्रकार माना जाता है उसे भागत्यागलक्षणा या जहदजहत् लक्षणा कहते हैं। इसके अनुसार ब्रह्म सत् भी है और सत् के अतिरिक्त भी कुछ है, ब्रह्म चित् भी है और चित् के अतिरिक्त भी कुछ है, ब्रह्म आनन्द है और आनन्द के अतिरिक्त भी कुछ है। वह ऐसा सत् है जो विभु और नित्य है तथा देश, काल और निमित्त से अपरिच्छिन्न है। शब्दों द्वारा उसका वर्णन नहीं हो सकता। वह अवाङ् है।

एक अन्य प्रश्न है कि ब्रह्म ज्ञात है या अज्ञात। यदि वह ज्ञात है तो वेदान्त निरर्थक है और यदि वह अज्ञात है तो उसके बारे में जिज्ञासा ही नहीं हो सकती और इसलिए वेदान्त असंभव है। इस समस्या का समाधान करते हुए शंकराचार्य कहते हैं कि ब्रह्म सभी को ज्ञात है, क्योंकि वह आत्मस्वरूप है और सभी को अपनी आत्मा की सहज प्रतीति होती है। किन्तु ब्रह्म का यह निर्विशेष रूप है। उसका विशेष रूप अज्ञात रहता है। उसके बारे में अनेक मत हैं। उन मतों का खंडन करके अन्ततः यह सिद्ध करना कि ब्रह्म का कोई सविशेष रूप नहीं हो सकता है, वेदान्त का प्रकार्य है। अतएव ब्रह्म ज्ञात भी है और वेदान्त की सार्थकता भी है।

अब प्रश्न उठता है कि ब्रह्म के लिए प्रमाण क्या है? शंकराचार्य मानते हैं कि ब्रह्म के लिए प्रथम प्रमाण श्रुति है जो उसके स्वरूप का वर्णन विशदरूप से करती है। द्वितीय प्रमाण स्वानुभूति है जिसके आधार पर महर्षियों ने अनुभव किया कि उनकी आत्मा ही ब्रह्म है – 'अयमात्मा ब्रह्म' या मैं ही ब्रह्म हूं, 'अहं ब्रह्मास्मि'। फिर अन्त में युक्ति द्वारा ऐसे ब्रह्म को सिद्ध किया जा सकता है, क्योंकि देश, काल और निमित्त से जितनी वस्तुएं परिच्छिन्न या सीमित हैं, वे निर्देश करती हैं कि अन्ततोगत्वा कोई तत्व ऐसा है जो असीम, आनन्द, अनादि तथा अपरिच्छिन्न है। यही ब्रह्म है। बृहत्तम होने के कारण, अनन्त होने के कारण उसे ब्रह्म कहा जाता है। मैक्समूलर ने ब्रह्म का मूल अर्थ शब्द (वरबम्) किया है। ग्रीक भाषा का 'वरबम्' शब्द और संस्कृत का ब्रह्मन् एकार्थक हैं। देखिए, मैक्समूलर, ए, वेदान्त फिलासफी, प्रथम संस्करण, १८९४, तृतीय संस्करण १९५५, सुशील गुप्त (इण्डिया) लिमिटेड, ३५ चित्तरंजन एवेन्यू, कलकत्ता, पृ. ८०।

ब्रह्म का निरूपण शंकराचार्य ने अध्यात्मविद्या, अधिभूतविद्या तथा अधिदेवविद्या के अनुसार किया है। अध्यात्मविद्या के अनुसार आत्मा और ब्रह्म में अभेद है। अधिभूतविद्या या सृष्टिविद्या के अनुसार जगत्‌रूपी कार्य तथा जगत् के कारण ब्रह्म में अभेद है। अधिदेवविद्या या देवविद्या के अनुसार उपासक जीव तथा उपास्य ईश्वर में अभेद है और यह अभेद तत्त्व ब्रह्म है।

आत्मवाद :

आत्मा के स्वरूप का विवेचन अध्यात्मविद्या के नाम से विख्यात है। उपनिषदों में छान्दोग्योपनिषद् में 'तत् त्वमसि' द्वारा, माण्डूक्योपनिषद् में 'अयमात्मा ब्रह्म' द्वारा, बृहदारण्यकोपनिषद् में 'प्रज्ञानं ब्रह्म' द्वारा आत्मा के स्वरूप का विवेचन किया गया है। शङ्कराचार्य ने इस ओर जो क्रान्ति की है उसके बीज केनोपनिषद् तथा बृहदारण्यकोपनिषद् में विशेष रूप से मिलते हैं जहां कहा गया है कि 'विज्ञातारमरे केन विजानीयात्' (विज्ञाता को किसके द्वारा जाना जा सकता है?) अथवा जो विदित है तथा साथ ही जो अविदित है आत्मा उससे भिन्न है। इन बातों को संगठित करते हुए शंकराचार्य ने आत्मा के ज्ञान में अध्यास-दोष की प्रबल संभावना बतलायी। आत्मा ज्ञाता है। जो ज्ञेय है वह अनात्मा है। आत्मा स्वयंसिद्ध है और ज्ञेय (अनात्मा) आगन्तुक है। आत्मा अविषय है और जो ज्ञेय है वह विषय है। आत्मा को इस प्रसंग में विषयी कहा जाता है। वह प्रत्यक् है और विषय पराक् है। यदि आत्मा भी विषय होती तो ज्ञान असंभव हो जाता क्योंकि जैसे नट स्वयं अपने ऊपर खड़े होकर नाच नहीं सकता है, वैसे विषय स्वयं विषयी होकर ज्ञान-व्यापार नहीं संपादित कर सकता। स्वात्मनि क्रियाविरोधात्, क्योंकि स्वयं अपने ऊपर कोई कर्ता कोई क्रिया नहीं कर सकता है। इस प्रकार ज्ञान की सम्भावना का तात्पर्य है कि विषय से भिन्न कोई विषयी हो। इतना अन्तर होने के कारण आत्मा और विषय का तादात्म्य या अभेद नहीं किया जा सकता। एक का दूसरे पर आरोप या एक के गुण का दूसरे के गुण के साथ अभेद का आरोप नहीं किया जा सकता। किन्तु ऐसा आरोप लोक-प्रत्यक्ष है, सभी करते हैं। वे अतत् में तद्-बुद्धि (अतस्मिन् तद् बुद्धिः) रखते हैं। यही अध्यास है। यह नैसर्गिक प्रवृत्ति है। इसके कारण अज्ञान का उद्भव होता है और आत्मा को लोग अन्यथा समझते हैं। अतएव आत्मा को समझने के लिए अध्यास से बचना चाहिए। यही शंकर के अध्यासवाद का मूल मन्तव्य है।

इस आधार पर जो लोग देह, इन्द्रिय, मन, अहंकार, वाक् या प्राण को आत्मा मानते हैं उनके मत दोषपूर्ण हैं, क्योंकि वे आत्मा को एक विषय के रूप में ग्रहण करते हैं जो अध्यास-दोष है। फिर जो लोग आत्मा को कर्ता या भोक्ता या दोनों मानते हैं वे भी गलत हैं क्योंकि कर्त्तापन या भोक्तापन भी विषय हैं जो विषयी की अपेक्षा करते हैं और इसलिए ये स्वयं विषयी नहीं हो सकते हैं। आत्मा का कोई नाम या रूप भी नहीं हो सकता, क्योंकि नाम और रूप भी विषय हैं और आत्मा अविषय है। आत्मा का जन्म तथा मरण भी नहीं

हो सकता, क्योंकि जन्म और मरण विषयों के लक्षण हैं और विषयी पर उनका आरोप करना दोषपूर्ण है। आत्मा न तो कारण है और न कार्य, न तो देशिक है और न कालिक, क्योंकि कार्यकारण, देश तथा काल से सम्बन्धित सभी पदार्थ विषय हैं और आत्मा अविषय होने के कारण उनसे प्रकारतया भिन्न है। इसी प्रकार द्रव्य, गुण, कर्म, सम्बन्ध, भाव, अभाव, आदि पदार्थ भी आत्मा के विषय होने के कारण आत्मा नहीं हो सकते हैं। अर्थात् आत्मा कोई द्रव्य, गुण, कर्म, सम्बन्ध, भाव या अभाव नहीं है। समस्त विषयों से व्यतिरिक्त होने के कारण प्रश्न उठता है कि क्या आत्मा अज्ञेय है?

इस पर शङ्कराचार्य का कहना है कि आत्मा अज्ञेय नहीं है, दुर्ज्ञेय वह अवश्य है। वह ज्ञान-स्वरूप है। जो भी ज्ञेय है वह अपने को तथा आत्मा को दोनों को आपादित करता है। वास्तव में आत्मा को द्रष्टा या ज्ञाता कहना भी औपचारिक (उपलक्षण) है, क्योंकि वह दृष्टिमात्र या ज्ञानमात्र है। वह प्रतिबोध-विदित ज्ञान है। वह बोधस्वरूप है। ज्ञान के विश्लेषण में शंकराचार्य ज्ञान, ज्ञाता तथा ज्ञेय – इन तीन घटकों को स्वीकार करते हैं। इनमें ज्ञान आधार है और ज्ञाता-ज्ञेय आधेय हैं। ज्ञान ज्ञाता-ज्ञेय की प्रागपेक्षा है और ज्ञाता-ज्ञेय ज्ञान की प्रागपेक्षा नहीं हैं। चूंकि ज्ञान सभी विषयों में अनुस्यूत है, अर्थात् सभी विषय ज्ञानपूर्वक या आत्मपूर्वक ही सम्भव हैं, बिना आत्मा के किसी वस्तु का ग्रहण नहीं हो सकता। इसलिए आत्मा को सर्वम् कहा जाता है। 'आत्मव्यतिरेकेण अग्रहणात् आत्मैव सर्वम् (बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य २/४/६)। वह समस्त स्रोतों का आधार होते हुए भी उनसे निरपेक्ष या असंग है। 'असंगो हि अयं पुरुषः।' आत्मा का खंडन असंभव है, क्योंकि जो खंडन होगा वह ज्ञानस्वरूप होने के कारण आत्मा का ही स्वरूप होगा। इसीलिए शंकराचार्य कहते हैं कि 'यो यस्य निराकर्ता तदेव तस्य स्वरूपम्'। अर्थात् आत्मा अखंडनीय है। वही सब का परम प्रेष्ठ है क्योंकि अन्य सब कुछ आत्मा के लिए ही काम्य होता है। 'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति'। आत्मा स्वयं आप्तकाम है।

आत्मा स्वयंसिद्ध या स्वयंप्रकाश है। उसको किसी वृत्ति या विज्ञान या युक्ति द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता है, क्योंकि ऐसे सभी प्रमाण आत्मा की अपेक्षा रखते हैं। परन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि आत्मा असिद्ध है। वह अपने को स्वयं सिद्ध करती है। जैसे रूप का तात्पर्य है कि चक्षु इन्द्रिय है, शब्द का तात्पर्य है कि श्रवण इन्द्रिय है वैसे ही ज्ञेय या प्रमाण का तात्पर्य है कि आत्मा है। उसके होने पर ही अन्य सभी का अस्तित्व है। पर जो उससे अन्य है वह वास्तव में उससे अनन्य ही है। अन्यत्व मिथ्या है। कहीं कुछ भी आत्मा से अन्य नहीं है। आत्मा सर्वव्यापी या विभु है। वह ब्रह्म है अर्थात् निरपेक्ष सत् है। प्रत्येक मनुष्य अनुभव करता है कि मै हूँ। कोई यह अनुभव नहीं करता कि मैं नहीं हूँ। इस अन्वय-व्यतिरेक से सिद्ध है कि आत्मा है। 'सर्वो हि आत्मास्तित्वं प्रत्येति, न नाहमस्मीति। यदि हि नामास्तित्वप्रसिद्धिः स्यात् सर्वो लोको नाहमस्मीति प्रतीयात्' (शारीरकभाष्य १/१/१)।

मायावाद :

आत्मा से भिन्न जो कुछ हो सकता है उसे शंकराचार्य ने माया कहा है। यद्यपि व्यावहारिक जगत् में जो कुछ है वह सब आत्मपूर्वक होने के कारण आत्मा से अनन्य है तथापि दुर्जनतोषन्याय से मान लिया जाता है कि यदि कुछ आत्मा से अन्य है तो वह मिथ्या या माया है। किन्तु वह असत् नहीं है क्योंकि मृगजल, स्वप्न आदि जो असत् माने जाते हैं वे सभी विषय हैं और इस कारण वे आत्मा से अनन्य हैं। माया परिभाषया इस प्रकार की नहीं है। फिर वह सत् भी नहीं है क्योंकि जो सत् है वह आत्मा है। इसलिए माया सदसद्-विलक्षण है। यही नहीं, शंकराचार्य ने उसे तत्त्व और अन्यत्व से भी अनिर्वचनीय कहा है।

'अव्यक्ता हि माया, तत्त्वान्यत्वनिरूपणस्य अशक्यत्वात्'

(शारीरकभाष्य १/४/३)

वह शुद्धरूप में अनिर्वचनीय है। किन्तु यहां अनिर्वचनीय पद का अर्थ अवर्णनीय नहीं है, वरन् सदसद् या तत्त्व और अन्यत्व से निर्वचन-योग्य न होना है। परन्तु माया का यह निरूपण पारमार्थिक दृष्टि से है। व्यावहारिक दृष्टि से माया नामरूपात्मक सत् है। इस अर्थ में जितने विषय हैं वे सब मायिक या माया के अन्तर्गत हैं। उनकी उत्पत्ति, स्थिति और लय माया में हैं।

व्यावहारिक रूप में माया स्वप्न से भिन्न है। जाग्रत अवस्था में स्वप्न का मिथ्यात्व सिद्ध हो जाता है, किन्तु माया का मिथ्यात्व स्वप्न तथा जाग्रत दोनों अवस्थाओं में सिद्ध नही होता। उसका मिथ्यात्व आत्मज्ञान होने पर ही सिद्ध होता है जो जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और मूर्च्छा की अवस्थाओं से भिन्न है। किन्तु यह अवस्था ब्रह्मज्ञानियों को ही प्राप्त होती है। प्राकृत जन माया में ही पड़े रहते हैं। इस कारण वे अध्यासग्रस्त रहते हैं। अथवा यों कहिए कि अध्यास ही माया का हेतु है। यदि अध्यास का निराकरण हो जाय तो माया का निराकरण स्वतः हो जाय। अध्यास ही अविद्या है। अविद्या माया का कारण है। कभी-कभी अविद्या और माया को पर्यायवाची मान लिया जाता है और उनमें यदि भेद किया जाता है तो उन्हें क्रमशः ज्ञानमीमांसा और तत्त्वमीमांसा का विषय माना जाता है। अर्थात् तत्त्वमीमांसा में जो माया है वही ज्ञानमीमांसा में अविद्या है।

माया ईश्वर की शक्ति है। श्रुति और स्मृति में उसी को प्रकृति कहा गया है। वह संसार का बीज है। शंकर कहते हैं -

सर्वज्ञस्य ईश्वरस्य आत्मभूत इव अविद्याकल्पिते
नामरूपे तत्त्वान्यत्वाभ्यामनिर्वचनीये संसारबीजभूते
च श्रुतिस्मृत्योरभिलप्यते। (शारीरक भाष्य २/१/४)

इस प्रकार यद्यपि ब्रह्म जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादान कारण है तथापि माया उसका द्वारकारण है। माया द्वारा ही ब्रह्म का कारणत्व है।

माया की तीन शक्तियां है जिन्हें आवरणशक्ति, विक्षेपशक्ति और मल-शक्ति कहा जाता है। आवारण द्वारा वह सत् के प्रकाशन पर पर्दा डालती है। विक्षेपशक्ति द्वारा वह सत् के स्थान पर असत् (सद्-विविक्त) का निरूपण करती है। मल-शक्ति द्वारा वह जीवों को पाप तथा अशुभ कर्म के लिए प्रेरित करती है।

सृष्टि-विद्या :

गौडपाद की परम्परा को मानते हुए शंकराचार्य सृष्टिविद्या को परा विद्या या परमार्थ ज्ञान नहीं मानते हैं। किन्तु वह ब्रह्मविद्या या परमार्थ ज्ञान को प्राप्त करने में सहायक है, क्योंकि वह प्रदर्शित करती है कि सृष्टि का मूलकारण एक और अद्वितीय सत् है जो सृष्टि में सर्वत्र समान रूप से विद्यमान है। इस प्रकार सृष्टिविद्या अभेदवाद को सुदृढ़ करती है। सृष्टिविद्या एक आख्यायिका है जिसका प्रयोजन आत्मबोध है। अपने में वह स्वयं अर्थवादमात्र है। शंकराचार्य कहते हैं -

> अत्र आत्मावबोधार्थमात्रस्य विवक्षितत्वात् सर्वोऽयम्
> अर्थवाद इत्यदोषः। मायाविवद् वा महामायावी देवः
> सर्वज्ञः सर्वशक्तिः सर्वमेतच्चकार सुखावबोधनप्रतिपत्यर्थं
> लोकवद् आख्यायिकादिप्रपञ्च इति युक्ततरः पक्षः।
> नहि सृष्ट्याख्यादिकादिपरिज्ञानात् किंचित् फलमिष्यते।
> ऐकात्म्यस्वरूपपरिज्ञानात् त्वमृतत्वं फलं सर्वोपनिषत्प्रसिद्धम्।
> स्मृतिसु च गीतासु समं सर्वभूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् इत्यादिना।
> (ऐतरेयोनिषद्भाष्य २/१)

शांकर अद्वैतवेदान्त जिस सृष्टिविद्या को व्यवहार जगत् में उपयोगी मानता है वह ईश्वरकर्तृक सृष्टि है। ईश्वर अपनी मायाशक्ति से आकाश, वायु, तेज (अग्नि), अप् (जल) और पृथिवी इन पांच महाभूतों की क्रमशः सृष्टि करता है। तत्पश्चात् पंचीकरण द्वारा सभी भौतिक वस्तुओं की सृष्टि होती है। जगत् की सभी वस्तुएं पांचभौतिक हैं। पंचीकरण नामक प्रकरण ग्रन्थ में इसका विशद विवेचन है। पंचीकरण का अर्थ यह है कि मिट्टी की बनी सभी वस्तुओं में १/२ भाग मिट्टी का और शेष आधे भाग में बराबर बराबर अर्थात् १/८ भाग शेष चार भूतों का रहता है। उदाहरण के लिए घट में १/२ पृथिवी, १/८ आकाश, १/८ वायु, १/८ अग्नि और १/८ जल रहता है। इसी प्रकार दीपक के प्रकाश में १/२ अग्नि, १/८ आकाश, १/८ वायु, १/८ जल तथा १/८ पृथिवी के अंश हैं।

इन पांच भौतिक पदार्थों की उत्पत्ति अहंकार से होती है। इसी से मन, ज्ञानेन्द्रियों

और कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति होती है। अहंकार की उत्पत्ति बुद्धि से होती है और बुद्धि की उत्पत्ति ईश्वर और प्रकृति (माया) के संयोग से होती है। इस प्रकार अद्वैतवेदान्त की सृष्टि-प्रक्रिया में सांख्यसिद्धांत को थोड़ा हेर-फेर कर स्वीकार किया गया है। जहां सांख्य प्रकृति को स्वतन्त्र और वास्तविक मानता है वहां शंकराचार्य प्रकृति को ईश्वराधीन तथा माया मानते हैं।

ईश्वर और जीव :

मायायुक्त होने पर ब्रह्म को ही ईश्वर कहा जाता है। इस प्रकार तत्वतः ब्रह्म और ईश्वर में पूर्ण अभेद है। ईश्वर मायाशबल या मायोपाधिक या सोपाधिक ब्रह्म है और ब्रह्म मायारहित या निरुपाधिक ईश्वर है। माया ब्रह्म की औपाधिक और ईश्वर की वास्तविक शक्ति है। ब्रह्म का अस्तित्व माया के बिना है, किन्तु ईश्वर का अस्तित्व माया के बिना नहीं हो सकता। ईश्वर इस कारण मायावी या महामायावी है। इसमें माया की विक्षेप-शक्ति रहती है। माया की आवरण-शक्ति और मल-शक्ति ईश्वर में नहीं है। इस कारण ईश्वर में अज्ञान तथा अशुभ नहीं है। वह सर्वज्ञ और सर्वगुणसम्पन्न है। वह सर्वशक्तिमान् है। वही सृष्टि का कर्त्ता, धर्ता और हर्ता है। इस कारण उसे क्रमशः ब्रह्मा, विष्णु और महेश (शिव) कहा जाता है। पर ये सब कार्यब्रह्म हैं और इनकी अपेक्षा कारण-ब्रह्म को क्रमशः महाब्रह्मा, महाविष्णु या महाशिव कहा जाता है। पर कार्यब्रह्म और कारणब्रह्म में जो सम्बन्ध है वह यह है कि कार्य कारण का संस्थान मात्र है 'कारणस्यैव संस्थानमात्रं कार्यम्' (शारीरकभाष्य २/२/१७) कार्य-ब्रह्म को अवर या अपर ब्रह्म कहा जाता है। शंकराचार्य की मान्यता है कि पर ब्रह्म और अपर ब्रह्म का ज्ञान युगपत् होता है और अपर ब्रह्म के द्वारा ही परब्रह्म का ज्ञान हो सकता है। इस अपर ब्रह्म को शब्दवादी शब्द-ब्रह्म कहते हैं और मानते हैं कि जो शब्द-ब्रह्म को जानते हैं वे ही पर ब्रह्म को जान सकते है। 'शब्दब्रह्मणि निष्णातः परब्रह्माधिगच्छति'।

किन्तु क्या ईश्वर का ईश्वरत्व परमार्थतः नहीं है? शंकर ईश्वर का विवेचन करते हुए कहते हैं कि ईश्वर अविद्याकृतनामरूपोपाधि का अनुरोधी है। इस उपाधि के परिप्रेक्ष्य में ही उसका ईश्वरत्व, सर्वज्ञत्व और सर्वशक्तिमत्व है। सभी उपाधियों से मुक्त आत्मा में न तो कोई ईश्वर है न कोई ईशितत्व (शारीरकभाष्य २/१/१४)। इस प्रकार ईश्वरत्व काल्पनिक है, किन्तु सद्रूपत्वेन ईश्वर परमार्थतः सत्य है।

ईश्वर का कोई निज नाम नहीं है। वह अनाम है। उसके सभी नाम जो प्रसिद्ध हैं वे सब गौण या गुणवाचक हैं। इन नामों का महत्त्व ईश्वर की उपासना में है। ईश्वर उपास्य है। किन्तु उसकी उपासना मात्र साधन है। वह साध्य नहीं है। उसके द्वारा ईश्वर के वास्तविक रूप को समझना साध्य है। उससे ब्रह्मजिज्ञासा में वृद्धि होती है और अन्ततः ज्ञान मिलता है। ब्रह्म जिज्ञास्य है। वह उपास्य नहीं है। किन्तु उपासना का फल ज्ञान प्राप्त करना

है। उपासना-बल से जो ज्ञान प्राप्त होता है वह ब्रह्मात्मैक्य का साधन है।

जीव ईशितव्य है। ईश्वर निरतिशयोपाधिसंपन्न है और जीव निहीनोपाधिसंपन्न है। ईश्वर जीवों पर शासन करता है। जीव चेतन है। वह शरीर का अध्यक्ष तथा प्राणों का धारयिता है। सप्राणता जीवत्व का प्रमुख लक्षण है। सप्राण होने से जीव गति करता है। देहपात के पश्चात् भी प्राण आत्मा के साथ रहता है। इसी कारण जीव स्वकर्म के अनुसार पितृयान या देवयान या तिर्यक् गति को प्राप्त होता है। उसका चेतन अंश अविनाशी है। वही उसका स्वरूप है। वह आत्मा है। उसके अन्य अंश नश्वर हैं। वे इसे उसके कर्म के अनुसार मिलते हैं और आते-जाते रहते हैं। जब तक जीव कर्म में आसक्त रहता है तब तक वह अपने स्वरूप से दूर रहता है, अध्यास में रहता है और इस कारण जन्म-मरण रूपी संसार में आवागमन करता रहता है। जब वह कर्मों का उच्छेद करता है तब वह तद्द्वारा अपने आवागमन को भी दूर कर देता है। ऐसा ज्ञान से ही संभव है। कोई अन्य मार्ग मुक्ति के लिए नहीं है।'नान्यः पन्थाः विद्यते अयनाय।'

जीव और ईश्वर के सम्बन्ध में शंकराचार्य का कोई एक निश्चित मत नहीं है। उनके मत से दोनों अविद्योपाधिक हैं, काल्पनिक है। उनके मत में प्रतिबिम्बवाद, अवच्छेदवाद और आभासवाद के बीज हैं जिनका विकास उनके परवर्ती अनुयायियों ने किया है। परमार्थतः जीव और ईश्वर आत्मा के मात्र विषय हैं। उपाधियों को दूर कर देने पर जीव का स्वरूप आत्मा हो जाता है और ईश्वर का स्वरूप ब्रह्म। तब आत्मा ब्रह्म है यह सिद्ध हो जाता है अर्थात् ब्रह्मात्मैक्यवाद सिद्ध हो जाता है। "तत्त्वमसि" के अर्थ का उद्घाटन करने में जीव और ईश्वर के सम्बन्ध का उद्घाटन हो जाता है। तत् और त्वम् के वाच्यार्थ क्रमशः ईश्वर और जीव हैं। किन्तु उनका लक्ष्यार्थ एक ही है जो एक और अद्वितीय सत् है। उसे ही आत्मा या ब्रह्म कहा जाता है।

मोक्ष और मोक्षमार्ग :

आत्मा जीव का पारमार्थिक स्वरूप है। जब जीव इस स्वरूप को समझता है तब वह सभी बन्धनों से मुक्त हो जाता है। आत्मज्ञान ही मोक्ष है। वह नित्य प्राप्त है। किन्तु जीव अज्ञानवश उसको जान नहीं पाता है। वह नित्य निवृत्त अनात्मतत्त्व को हटा नहीं पाता है। वह आत्मा में इन अनात्मतत्त्वों का आरोप करता है। इस कारण वह बन्धन में रहता है। जब उसका यह अज्ञान दूर हो जाता है तो उसे नित्य प्राप्त आत्मज्ञान की प्राप्ति तथा नित्य निवृत्त अज्ञान की निवृत्ति होती है। इस प्रकार शंकराचार्य ने मोक्ष का वर्णन दो प्रकारों से किया है-आत्मज्ञान की प्राप्ति और अज्ञान की निवृत्ति। इनमें कौन कारण है और कौन कार्य? इस प्रश्न का विवेचन उन्होंने नहीं किया। इसका विवेचन परवर्ती अद्वैतवेदान्त में हुआ है।

परन्तु शंकराचार्य ने स्पष्ट किया है कि मोक्ष न तो संपद्-रूप है, न प्राप्य है। वह

न तो विकार्य है और न संस्कार्य। वह न हेय है न उपादेय। वह ब्रह्मभाव है। ब्रह्मभाव ब्रह्म-ज्ञान है। 'ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति।' ज्ञान के अतिरिक्त मोक्ष में किसी अन्य का स्पर्शमात्र नहीं है। अर्थात् उसमें भाव या क्रिया नहीं है। मोक्ष नित्य है। इस कारण वह हेयोपादेय-रहित है क्योंकि जो हेय या उपादेय है वह अनित्य है। इसी प्रकार जो कार्य, विकार्य या संस्कार्य है वह भी अनित्य है। मोक्ष अशरीरत्व है। शरीर-सहित सभी कार्यसमूह का मिथ्याज्ञान मोक्ष में निवृत्त हो जाता है।

इस पर प्रश्न उठता है कि क्या शरीर रहते मोक्ष नहीं मिल सकता। यहां शंकराचार्य कहते हैं-जीवन्मुक्ति संभव है। शरीर रहते भी कोई ब्रह्मज्ञानी हो सकता है। उसका शरीर उसके लिए वैसे ही है जैसे सांप का केचुल सांप के लिए रहता है। वह अपने शरीर से सर्वत्र अप्रभावित या असंस्पृष्ट रहता है। इस प्रकार देहवान् या विदेह दोनों स्थितियों में मोक्ष मिल सकता है। प्रथम को जीवन्मुक्ति और दूसरे को विदेहमुक्ति कहा जाता है।

अपने मोक्षवाद को स्पष्ट करते हुए शंकराचार्य ने छान्दोग्योपनिषद् ५/१०/२ के भाष्य में लिखा है कि ब्रह्मलोक में सगुणोपासक ईश्वर के सालोक्य, सामीप्य, सारूप्य और सायुज्य का जो लाभ करता है वह सापेक्ष अमृतत्व का अनुभव है और साक्षात् मोक्ष (सद्यो मुक्ति) नहीं है क्योंकि वह सृष्टिकर्त्ता के जीवनकाल तक ही रहता है और पुनः सृष्टि के आरम्भ में उस उपासक को जन्म लेना पड़ता है। अलबत्ता, यदि वह ब्रह्मलोक में ज्ञान प्राप्त कर ले तब वह मुक्त हो सकता है। इस प्रकार शंकराचार्य ने दिखलाया है कि पंचाग्नि-विद्या आदि की उपासना से मोक्ष नहीं मिल सकता है। उससे केवल आपेक्षिक मुक्ति मिलती है। शंकर का यह मत वैष्णव आचार्यों को स्वीकार्य नहीं है। शंकराचार्य ने मोक्ष के जिस स्वरूप को बतलाया है वह उनके दर्शनों में नहीं है। सद्योमुक्ति अद्वैतवेदान्त का अपना विशिष्ट सिद्धान्त है।

ज्ञानमार्ग ही मोक्ष-मार्ग है। कर्ममार्ग से केवल चित्त-शुद्धि होती है। चित्त-शुद्धि से भक्ति जागृत होती है और भक्ति-मार्ग तत्पश्चात् तैयार होता है। भक्ति से ज्ञान के प्रति अनुराग पैदा होता है और इस कारण भक्तिमार्ग का अवसान ज्ञानमार्ग के निर्माण में हो जाता है। ज्ञान से मोक्ष मिलता है। इस प्रकार शंकराचार्य ने कर्म, भक्ति और ज्ञान का क्रम-समुच्चय किया है। उन्होंने इनके सहसमुच्चय का खंडन किया है। उनका मत है कि ज्ञानोत्तर भक्ति और ज्ञानोत्तर कर्म दोनों असंभव हैं, क्योंकि भक्ति और कर्म के लिए द्वैतभाव या भेद की आवश्यकता है और आत्मज्ञान होने पर द्वैतभाव या भेद का पूर्ण निराकरण हो जाता है। 'तत्र कः शोकः को मोहः एकत्वमनुपश्यतः'?

ज्ञानमार्ग के अन्तर्गत श्रवण, मनन, निदिध्यासन और साक्षात्कार के सोपान हैं। श्रवण का अर्थ उपनिषदों का अध्ययन या श्रवण करना है। मनन का अर्थ है उपनिषत्प्रोक्त ब्रह्म के ऊपर मनन करना। इसके अन्तर्गत उन सभी दर्शनों की आलोचना आती है जो ब्रह्मवाद में बाधक हैं। जब तक उनका खंडन न कर दिया जाय तब तक ब्रह्मवाद में दृढ़

विश्वास नहीं जम सकता। शंकराचार्य ने मनन के अन्तर्गत ही मीमांसा, सांख्य, योग, वैशेषिक, बौद्धमत, जैनमत, पाशुपत और पांचरात्र मत का खंडन किया है। पुनश्च उनके मनन का मुख्य प्रतिपाद्य यह है कि सभी उपनिषदों की सम्मति ब्रह्मात्मैक्यवाद के ऊपर है और यह मत सभी दर्शनों को स्वीकार्य होना चाहिए क्योंकि इससे उनका अविरोध है। इस मत के द्वारा वे अपने-अपने मतों को सुसंगत बना सकते हैं। इस प्रकार ज्ञानमार्ग परमार्थ-दर्शन और व्यवहार-दर्शन के भेद को स्वीकारता है और मानता है कि व्यावहारिक रूप में कोई भी दर्शन माना जा सकता है । किन्तु उसका दावा है कि पारमार्थिक रूप में केवल अद्वैतवाद ही स्वीकार-योग्य है, अन्य दर्शन नहीं।

मनन के पश्चात् ब्रह्म-ज्ञान का सतत चिन्तन किया जाता है जिसे निदिध्यासन कहा जाता है। निदिध्यासन में एकाग्रता और एकतानता का महत्त्व है। इससे कीटभृंगवत् ब्रह्मात्मैक्य का अनुभव होता है। यही आत्म-साक्षात्कार है। यह प्रत्यक्षवत् स्पष्ट है और वैधयुक्तिवत् सत्य है। इसका स्फुरण श्रुतियों के माध्यम से होता है। इसलिये श्रुतियों को इस अनुभव का करण (इन्द्रिय) माना जाता है।

शंकराचार्य के ज्ञानमार्ग में तर्क और श्रुति-ज्ञान का समन्वय है। तर्क का प्रयोग श्रुत्यर्थ को ग्रहण करने में आवश्यक है। श्रुति-ज्ञान तर्क-ज्ञान को प्रेरित करता है, उसके समक्ष एक आदर्श रखता है। तर्क-ज्ञान उस आदर्श को प्राप्त करने के लिए अपनी अन्तरंग समीक्षा करता है। वह अपने को जितना युक्तियुक्त और परिपूर्ण बनाता है उतना ही वह ब्रह्मात्मैक्य के अनुभव के सन्निकट पहुंचाता है। 'तर्को वै ऋषिः'। तर्क ही आर्षज्ञान का प्राप्त-कर्ता है।

तर्क की प्रणाली प्रधानतः अध्यारोप और अपवाद की विधि से संबंधित है। उपनिषदों के पंचकोश के सिद्धान्त में इस विधि का सर्वप्रथम निदर्शन मिलता है। उसी को एक दार्शनिक विधि का रूप देते हुए शंकर के पूर्ववर्ती अद्वैत वेदान्तियों ने, विशेषतः मण्डन मिश्र ने, यह मत प्रस्तावित किया कि अध्यारोप और अपवाद के द्वारा निष्प्रपंच ब्रह्म का निरूपण किया जाता है- 'अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्च्यते।' शंकराचार्य ने भी तर्कवाद में विभिन्न दर्शनों का खण्डन करते हुए इसी प्रणाली को स्वीकार किया है। आत्मा के स्वरूप का निर्णय करने में भी इसका प्रयोग उन्होंने किया है। जब तक अध्यारोप की संभावना है तब तक उसका अपवाद भी रहेगा। यदि सभी प्रकार के अध्यारोपों या प्रकल्पनाओं का अन्त हो जाये और पुनः अध्यारोप का स्फुरण न हो तो समझना चाहिए कि आत्मज्ञान की स्थिति पहुंच गयी है। निर्विकल्प आत्मज्ञान ही अध्यारोपापवाद-प्रक्रिया का लक्ष्य है।

सहायक ग्रन्थ :

१. शंकराचार्य : शारीरकभाष्य सं. नारायण राम आचार्य, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, १९४८।

२. शंकराचार्य : बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य, हिन्दी अनुवाद सहित, गीताप्रेस गोरखपुर।

३. शंकराचार्य : छान्दोग्योपनिषद्भाष्य, हिन्दी अनुवाद सहित, गीताप्रेस, गोरखपुर।

४. शंकराचार्य : ऐत्तरेयोपनिषद्भाष्य, हिन्दी अनुवाद सहित, गीताप्रेस, गोरखपुर

५. शंकराचार्य : तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य, हिन्दी अनुवाद सहित, गीताप्रेस, गोरखपुर

६. शंकराचार्य : ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य उपनिषदों पर भाष्य, हिन्दी अनुवाद सहित गीताप्रेस, गोरखपुर

७. शंकराचार्य : उपदेशसाहस्री, आनन्दज्ञानकृत साहस्रीटीका सहित, महेश शोध संस्थान, वाराणसी।

८. पाल डायसन : वेदान्त दर्शन, हिन्दी अनुवादक डॉ. संगमलाल पाण्डेय। उ.प्र. हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, लखनऊ

९. गोपीनाथ कविराज : रत्नप्रभा के हिन्दी अनुवाद की भूमिका, अच्युत ग्रन्थमाला, वाराणसी, १९३६।

१०. संगम लाल पाण्डेय : प्री-शंकर अद्वैत फिलासफी, दर्शनपीठ, इलाहाबाद द्वितीय संस्करण १९८३।

११. बलदेव उपाध्याय : श्री शंकराचार्य , हिन्दुस्तानी अकादमी, इलाहाबाद १९५०।

१२. विद्यारण्य : श्रीमच्छंकर दिग्विजय, वाणी विलास मुद्रणालय, श्रीरंगम् १९७२।

१३. अनन्तानन्दगिरि : श्रीशंकरविजय, कलकत्ता

१४. संगम लाल पाण्डेय : मूल शांकर वेदान्त (शंकराचार्य के ग्रन्थों में दार्शनिक अंशों का संग्रह, हिन्दी अनुवाद) सेण्ट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद, १९७९।

१५. वर्ड इन्डेक्स : टु द ब्रह्मसूत्रभाष्य आफ शंकर, भाग १ (१९७१) भाग २ (१९७३), मद्रास विश्वविद्यालय (शारीरकभाष्य की पदानुक्रमणिका)।

१६. कार्ल एच. पाटर : (सं.) इनसाइक्लोपीडिया आफ इण्डियन फिलासफी, भाग ३, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली १९८१।

१७. बेलवल्कर, एस.के. : वेदान्त फिलासफी, पूना, १९२१। इस ग्रन्थ में डा. बेलवल्कर ने शंकराचार्य की यथार्थ कृति केवल निम्न ग्रन्थों को माना है -

(क) : शारीरकभाष्य, भगवद्गीताभाष्य, ईश-केन-कठ-प्रश्न- मुण्डक-तैत्तिरीय-ऐतरेय-छान्दोग्य-बृहदारण्यकोपनिषद् के भाष्य।

(ख) : आनन्दलहरी। इस पर ३० टीकाएं हैं। गोविन्दाष्टक (आनन्दतीर्थ ने इस पर टीका लिखी), दक्षिणामूर्ति स्तोत्र (केवल प्रथम आठ श्लोक प्रामाणिक हैं।), दशश्लोकी जिस पर मधुसूदन की सिद्धान्तबिन्दु टीका है। द्वादशपंजरिकास्तोत्र, भजगोविन्दम् स्तोत्र, षट्पदी (जिस पर छः टीकाएं हैं)। हरिमीडे स्तोत्र (जिस पर ४ टीकाएं है)।

(ग) : अपरोक्षानुभूति (जिस पर कई टीकाएं हैं) आत्मबोध (जिस पर कई टीकाएं हैं)। उपदेशसाहस्री जिस पर आनन्दतीर्थ, रामतीर्थ और बोधनिधि की टीकाएं हैं। पंचीकरण और शतश्लोकी (जिस पर आनन्दगिरि की टीका प्रकाशित है)।

: इन चौबीस ग्रन्थों को प्रामाणिक तथा ३५८ ग्रन्थों को अप्रामाणिक और विवेक चूड़ामणि, माण्डूक्यउपनिषद् - माण्डूक्यकारिकाभाष्य आदि २६ ग्रन्थों को शंकराचार्यकर्तृक होने में विवादग्रस्त बताया है।

१८. थीबो, जार्ज, : वेदान्तसूत्र-शांकर-भाष्य का अंग्रेजी अनुवाद 'वेदान्तसूत्राज विद द कमेन्टरी आफ शंकर, सैक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट, सं. मैक्समूलर १८९०। इसमें थीबो ने भूमिका में दिखाया है कि रामानुज का श्रीभाष्य शंकर के शारीरक-भाष्य से अधिक बादरायणानुसारी है।

१९. घाटे, वी.एस. : द वेदान्त, भण्डारकर ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पूना, १९२६। इसमें शंकर, रामानुज, मध्व, निम्बार्क और वल्लभ के ब्रह्मसूत्रभाष्यों का तुलनात्मक अध्ययन किया गया है।

२०. त्रोटक,	:	श्रुतसारसमुद्धरणम् सच्चिदानन्द योगीन्द्र की टीका सहित, आनन्दाश्रम, पूना, १९३६।
२१. हस्तामलक,	:	हस्तामलकस्तोत्र, शंकराचार्यकृतभाष्य सहित, वाणीविलास प्रेस, श्रीरंगम्। इस पर स्वयंप्रकाशमुनि, आनन्दप्रकाश भट्टारक की तथा एक अज्ञात कर्तृक टीका३ -टीकाएं और है। प्रायः इस ग्रंथ और शंकराचार्य की टीका को आचार्यों का प्रामाणिक ग्रन्थ नहीं माना जाता।

तृतीय अध्याय

विवरण-प्रस्थान और उसका विकास :

१. उपक्रम

आचार्य शंकर द्वारा प्रतिपादित अद्वैतवाद के विकास में उनके शिष्य-प्रशिष्यों में आचार्य पद्मपाद, सुरेश्वराचार्य, प्रकाशात्मा, सर्वज्ञात्ममुनि और वाचस्पति मिश्र का महत्त्वपूर्ण योगदान है। इन महान् विभूतियों का आविर्भाव ईस्वी के अष्टम एवं नवम शतकों में हुआ था। अतएव ईस्वी अष्टम और नवम शतकों का काल अद्वैतवेदान्त का स्वर्णयुग कहा जा सकता है। इसमें सन्देह नहीं कि आचार्य शंकर ने अपने भाष्यों में अद्वैतवेदान्त का तर्कपूर्ण प्रतिपादन किया है, किन्तु उपर्युक्त दार्शनिकों ने अध्यास, मिथ्यात्व, अविद्या का भावरूपतत्त्व, जीव-ब्रह्म सम्बन्ध, जीवस्वरूप, अविद्यानिवृत्ति आदि विषयों पर अद्वैतविरोधी मतों का युक्तियुक्त प्रत्याख्यान करके स्वसिद्धान्तों की स्पष्ट व्याख्या की है। शंकरोत्तर अद्वैतवेदान्त के इन आचार्यों ने अपनी तर्कपूर्ण पैनी युक्तियों से एक ओर बौद्ध और न्याय के दार्शनिकों की अद्वैतवाद पर आक्षिप्त आपत्तियों का उत्तर प्रस्तुत किया तो दूसरी ओर रामानुज-मध्वादि वैष्णव दार्शनिकों के द्वैतवादपरक युक्तियों का भी खण्डन किया। इस प्रकार इन वेदान्ताचार्यों ने शंकरोत्तर अद्वैतवेदान्त को एक दृढ़तम आधार पर प्रस्तुत किया।

उपर्युक्त प्रमुख आचार्यों में शंकर के शारीरकभाष्य पर वाचस्पति मिश्र की प्रसिद्ध "भामती" के नाम से "भामती-प्रस्थान" और पद्मपाद की पंचपादिका टीका के व्याख्याकार प्रकाशात्मयति का "पंचपादिका विवरण-टीका" के नाम से "विवरण- प्रस्थान" - ये दो प्रस्थान अद्वैतवेदान्त के प्रामाणिक सम्प्रदाय के रूप में प्रसिद्ध हैं। इसी प्रकार ब्रह्मसिद्धि की परम्परा से मण्डन-प्रस्थान के तृतीय प्रस्थान का कम महत्त्व नहीं है। प्रस्तुत निबन्ध में विवरण-प्रस्थान के दार्शनिक विकास पर प्रकाश डाला जायेगा।

२. आचार्य पद्मपाद :

आचार्य पद्मपाद शंकराचार्य के साक्षात् और अन्यतम शिष्य थे। उनका पूर्व नाम सनन्दन था। दक्षिण में चोल देश में उनका जन्म हुआ था। वे आचार्य शंकर के समकालीन थे और आचार्य शंकर का समय ७८८-८२० ईस्वी माना जाता है। देखिए, भारतीय दर्शन का इतिहास, डा. सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त, हिन्दी अनुवाद, जयपुर, १६७८, भाग १, पृ. ४२३। किन्तु अब शंकराचार्य का समय इससे १५० वर्ष पूर्व माना जाता है। देखिए, अत्रैव भूमिका (सं.)। शंकराचार्य के ब्रह्मलीन होने के बाद आचार्य पद्मपाद गोवर्धनमठ पुरी के जगद्गुरु

शंकराचार्य पद पर अभिषिक्त हुए थे। शंकराचार्य के निर्देशानुसार पद्मपाद ने उनके शारीरकभाष्य के ऊपर पंचपादिका नामक टीका लिखी थी। इसके नाम से ऐसा प्रतीत होता है कि इसमें पादों की व्याख्या थी, परन्तु वर्तमान में पंचपादिका ग्रन्थ जिस रूप में उपलब्ध है, वह ब्रह्मसूत्र चतुःसूत्री तक ही सीमित है। चार सूत्रों के भाष्य पर व्याख्या के बाद यह ग्रन्थ अकस्मात् समाप्त हो जाता है। इस कारण यह एक प्रकार से अधूरा है। माधवाचार्यकृत शंकरदिग्विजय के अनुसार पंचपादिका का शेष भाग भी था, जिसका नाम "वृत्ति" था। परन्तु इस समय "वृत्ति" नामक वह भाग उपलब्ध नहीं है। (यत्पूर्वभागः किल पंचपादिका तच्छेषगा वृत्तिरिति प्रथीयसी, शंकरदिग्विजय श्लोक ७०-७१)

शंकरदिग्विजय में वर्णित एक कथा के अनुसार पद्मपाद आचार्य ने सम्पूर्ण ब्रह्मसूत्रभाष्य पर एक टीका लिखी थी जिसका नाम वेदान्तडिण्डिम था। उसे लिखकर और अपने मामा के घर रखकर वे तीर्थयात्रा पर चले गये। मामा मीमांसक थे। उन्होंने जब इस वैदुष्यपूर्ण टीका का अवलोकन किया तो टीका के विषयगाम्भीर्य एवं तार्किक प्रस्तुति को देखकर उनमें पद्मपाद के प्रति द्वेषभाव उत्पन्न हुआ और मीमांसाशास्त्र-विरोधी ग्रन्थ मानकर उसे जला दिया। पद्मपाद जब तीर्थाटन से वापस आये और ग्रन्थ के नष्ट होने का ज्ञान हुआ तो उन्होंने अपने गुरु शंकराचार्य को यह समाचार सुनाया। कहते हैं कि आचार्य शंकर को पद्मपाद ने एक बार इस ग्रन्थ को पढ़कर सुनाया था। आचार्य शंकर ने अपनी स्मृति से चतुःसूत्री तक उक्त ग्रन्थ को पुनः बोलकर लिखवाया। पर सम्पूर्ण टीका वे नहीं लिखवा पाये। चतुःसूत्री तक लिखवायी गई उक्त वेदान्तडिण्डिम टीका ही अब पंचपादिका के नाम से प्रसिद्ध है। पंचपादिका शांकरवेदान्त का अति महत्त्वपूर्ण निबन्ध ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ में पद्मपाद ने शांकरभाष्य के तात्पर्य का तार्किक और अभूतपूर्व विश्लेषण प्रस्तुत किया है। यह शांकरभाष्य का यथार्थ आलोकग्रन्थ है।

इस ग्रन्थ के ऊपर आचार्य प्रकाशात्मयति की विवरण नामक टीका है। उसके नाम से "विवरण-प्रस्थान" प्रसिद्ध हुआ। पंचपादिका पर "विवरण" के अतिरिक्त और भी टीकाएं हैं। उन सब का वर्णन इस प्रकार है :-

टीका-नाम	लेखक
१. पंचपादिका-विवरण	प्रकाशात्मयति
२. पंचपादिका-दर्पण	स्वामी अमलानन्द
३. पंचपादिका-टीका	आनन्दपूर्ण विद्यासागर
४. वेदान्तरत्नकोष	नृसिंहाश्रम
५. प्रबोधपरिशोधिनी	आत्मस्वरूप
६. तात्पर्यद्योतनी	विज्ञानात्मा

पद्मपाद के अन्य ग्रन्थों में शंकराचार्यकृत प्रपंचसारतन्त्र पर विवरण नामक टीका, शिवपंचाक्षरीभाष्य तथा विज्ञानदीपिका हैं। इनके प्रकाशन हो चुके हैं। शिवपंचाक्षरीभाष्य में 'नमः शिवाय' मन्त्र की पृथक्-पृथक् सात व्याख्याएं की गयी हैं। प्रत्येक व्याख्या अद्वैतवेदान्तानुसारी है। जो लोग 'नमः शिवाय' मंत्र का अर्थ जानना चाहते हों, उन्हें इस लघुकाय ग्रन्थ को अवश्य पढ़ना चाहिए। अध्याय २, टिप्पणी ७ में उद्धृत ग्रन्थ के साथ अन्त में 'मंत्रराजप्रकाशः' नाम से यह ग्रन्थ दिया गया है। अद्वैतवेदान्त सम्प्रदाय में 'नमः शिवाय' यह मंत्रराज के नाम से विख्यात है। सं.

पुनश्च प्रपंचसारविवरण एक मानक कृति है। शारदातिलक के व्याख्याकार राघवभट्ट कहते हैं, "जो पद्मपादाचार्यसम्मत है वही श्रीविद्यासम्प्रदाय में मान्य है, अन्य लोग जो कहते हैं वह असत्य है क्योंकि वह पद्मपादाचार्य के ग्रन्थ के विरुद्ध है" पद्मपादाचार्याणां सम्मतः (शारदातिलक, राघवभट्ट की विज्ञानचन्द्रिका सहित, बनारस संस्करण, पृ. १७०),

अन्ये.....आहुस्तदसत् पद्मपादाचार्यग्रन्थविरोधात् (वही, पृ. ३४७)। इससे इस प्रसिद्धि को भी बल मिलता है कि पद्मपादाचार्य एक सिद्ध (आत्मसाक्षात्कारकारी) पुरुष थे। उनके वचन आप्तवचन हैं।

वास्तव में पद्मपाद ही विवरण-प्रस्थान के जनक हैं। इस प्रस्थान को कभी-कभी इसीलिए टीका-प्रस्थान भी कहा जाता है क्योंकि पंचपादिका शारीरकभाष्य की एक टीका है।

३. प्रकाशात्मयति का विवरण :

उपर्युक्त सभी टीकाओं में प्रकाशात्मयति की विवरण-टीका वास्तविक अर्थ में शांकरवेदान्त की मार्गदर्शक टीका है। विवरण-टीका परवर्ती काल में शांकर सम्प्रदाय में इतनी प्रख्यात हुई कि इसके ऊपर भी अनेक उप-टीकाएं लिखी गईं जिनमें निम्नलिखित प्रमुख हैं :-

उपटीका-नाम	लेखक
१. ऋजु-विवरण	सर्वज्ञविष्णुभट्ट
२. तत्त्वदीपन	अखण्डानन्द
३. तात्पर्यदीपिका	चित्सुखाचार्य
४. भावप्रकाशिका	नृसिंहाश्रम
५. पंचपादिकाविवरण व्याख्या	आनन्दपूर्ण विद्यासागर
६. पंचपादिका विवरणोज्जीवनी	यज्ञेश्वर दीक्षित

विवरण की इन उपटीकाओं के अतिरिक्त इससे संबन्धित कई प्रकरण-ग्रन्थ भी लिखे गये जिनमें माधवाचार्य (विद्यारण्य १३५० ईस्वी) द्वारा रचित "विवरणप्रमेयसंग्रह" एवं रामानन्दसरस्वती लिखित विवरणोपन्यास प्रमुख हैं। इन ग्रन्थों से सुसज्जित विवरण-प्रस्थान एक सुप्रतिष्ठित एवं समृद्ध प्रस्थान बन गया है। विवरणकार प्रकाशात्मयति अति विलक्षण

प्रतिभा के धनी थे। उनकी विवरण-टीका व्याख्या-ग्रन्थ होने पर भी एक स्वतन्त्र और मौलिक ग्रन्थ है। प्रकाशात्मयति वास्तव में शांकरभाष्य की पंचपादिका के प्रकाशस्तम्भ हैं, इसमें सन्देह नहीं है। विवरणकार प्रकाशात्मा का विशेष जीवन-परिचय उपलब्ध नहीं है। डॉ. सर्वपल्ली राधाकृष्णन् ने उनका जन्म समय १२०० ईस्वी लिखा है (देखिए, भारतीय दर्शन, भाग २, हिन्दी अनुवाद, दिल्ली, १९७२ पृ. ४४५)।

वे संन्यासी थे। संन्यासी के जीवन का विशेष परिचय मिलना कठिन होता है। वे अनन्यानुभवाचार्य के शिष्य थे, ऐसा उल्लेख "विवरण" के प्रारम्भ में किया गया है। "अर्थतोऽपि न नाम्नैव योऽनन्यानुभवो गुरुः।" प्रकाशात्मयति विद्यारण्य के पूर्ववर्ती थे, क्योंकि विद्यारण्य ने विवरण पर "विवरणप्रमेयसंग्रह" की रचना की है। विद्यारण्य का समय चौदहवीं शताब्दी है। इस प्रकार प्रकाशात्मा का समय द्वादश शताब्दी के आस-पास सिद्ध होता है।

विवरण-टीका के बिना पंचपादिका की संक्षिप्त और सारगर्भित उक्तियों को हृदयंगम करना कठिन है। पंचपादिका में जो बीज-रूप में वेदान्त-सिद्धान्त वर्णित है, वही "विवरण" में बहुशाखामय, स्पष्ट एवं विशाल वृक्ष के रूप में विकसित हुआ है।

पंचपादिका नौ वर्णकों में विभक्त है। वर्णक का अर्थ है वर्णना या व्याख्या। पंचपादिका विवरण में प्रत्येक वर्णक में एक-एक दार्शनिक विषय की व्याख्या की गई है। प्रथम वर्णक में अध्यास के स्वरूप की विस्तृत व्याख्या है। द्वितीय वर्णक में धर्मजिज्ञासा के बिना भी ब्रह्मजिज्ञासा सम्भव है, इसका निर्णय है। तृतीय वर्णक में ब्रह्मज्ञान में वेद-उपनिषद् आदि शास्त्रों की उपयोगिता बतायी गयी है। चतुर्थ वर्णक में अद्वैत-विरोधी सभी आत्मवादों के खण्डनपूर्वक एक और अद्वितीय आत्मा के सिद्धान्त का समर्थन किया गया है। पंचम वर्णक में ब्रह्म-लक्षण का निरूपण है। षष्ट वर्णक में वेदादिशास्त्रों की उत्पत्ति ब्रह्म से हुई है, यह दिखाया गया है। सप्तम एवं अष्टम वर्णकों में कहा गया है कि ब्रह्म के यथार्थस्वरूप का प्रदर्शन करना ही शास्त्रों का तात्पर्य है और ब्रह्मज्ञान में शास्त्र ही प्रमाण हैं। नवम वर्णक में वेदान्तवाक्यों का समन्वय ब्रह्मवाद में किया गया है।

इस प्रकार नौ वर्णकों के माध्यम से "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा", "जन्माद्यस्य यतः", "शास्त्रयोनित्वात्" और "तत्तु समन्वयात्", ब्रह्मसूत्र के इन चार सूत्रों (चतुःसूत्री) में निहित दार्शनिक सिद्धान्तों को विवरणकार ने जिज्ञासुओं को आमलकवत् करतलगत करा दिया है। उपर्युक्त चार सूत्रों की व्याख्या में शांकरवेदान्त के प्रायः सभी प्रमुख सिद्धान्तों की व्याख्या हो गयी है। यही कारण है कि परवर्ती काल में अद्वैताचार्यों ने बड़े आदर के साथ विवरण-सिद्धान्तों का उल्लेख किया है। अद्वैतविरोधी अन्य सम्प्रदाय के आचार्य भी अद्वैतवाद के खण्डन हेतु विवरणमत को उद्धृत करते हैं, क्योंकि उन्हें यह विश्वास था कि विवरणमत का खण्डन किये बिना अद्वैतमत का खण्डन सम्भव नहीं है। इसी से अनुमान लगाया जा सकता है कि विवरणमत का अद्वैतवेदान्त में कितना महत्त्वपूर्ण स्थान है।

४. 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्र एवं अध्यासभाष्य :

प्रकाशात्मा ब्रह्मसूत्र के प्रथम सूत्र की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि इस सूत्र में "अथ" शब्द का अर्थ आनन्तर्य है। आनन्तर्य का अर्थ "साधन-चतुष्टय के अनन्तर", होना है। 'ब्रह्मजिज्ञासा', पद का अक्षरशः अर्थ है-ब्रह्मविषयक ज्ञान की इच्छा। ब्रह्मविषयक ज्ञान के लिए विचार को ही कर्तव्य रूप में विहित किया गया है। विचार करने पर ही ब्रह्मविषयक ज्ञान होगा। इसलिये १. विवेक, २. वैराग्य, ३. शमदमादि षट् सम्पत्ति और ४. मुमुक्षुत्व - इस साधन-चतुष्टय से सम्पन्न अधिकारी को ब्रह्मज्ञान के लाभ-हेतु विचार करना चाहिए। यही उपर्युक्त सूत्र का सामान्य अर्थ है। "तत्र जिज्ञासापदेन अन्तर्णीतं विचारम् - उपलक्ष्य अनुष्ठानयोग्यतया साधनचतुष्टयसम्पन्नस्य ब्रह्मज्ञानाय विचारः कर्तव्य इति सूत्रवाक्यस्य श्रौतोऽर्थः सम्पद्यते (पंचपादिका सहित विवरण पृ. २२)"। "अथ" शब्द से साधन-चतुष्टय के अनन्तर अर्थ करने पर साधन-चतुष्टय से सम्पन्न अधिकारी के लिए ही ब्रह्मजिज्ञासा का विधान किया जाता है। चार साधनों में चतुर्थ और अन्तिम साधन मुमुक्षुत्व है, अर्थात् जिसको मुक्ति की कामना है, वही ब्रह्मविषयक विचार करेगा। यह मोक्ष-अधिकारी का विशेषण है। अधिकारी का जो विशेषण होता है, वही फल भी होता है। (तत्त्वदीपनसहित विवरण पृ. २३)। "स्वर्गकामः अग्निहोत्रं जुहुयात्" इसमें स्वर्गकामी अग्निहोत्र का अधिकारी है और स्वर्ग अधिकारी का विशेषण है। वही फल भी है। उपर्युक्त सूत्र में अधिकारी का विशेषण मोक्ष है और वही ब्रह्मज्ञान के फल-रूप में प्रतिपादित है। उसका साधन ब्रह्मज्ञान है। इसके अतिरिक्त उपर्युक्त सूत्र का अर्थ यह भी है कि ब्रह्मज्ञान के लिये जो विचार करना है वह विचार करना वेदान्त-वाक्यों द्वारा ही सम्भव है, क्योंकि वेदान्त-वाक्यों से ही ब्रह्मतत्त्वविषयक प्रमिति उत्पन्न होती है, अन्यथा नहीं। 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा', इस सूत्र का आधारभूत श्रुतिवाक्य बृहदारण्यकोपनिषद् का "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" इत्यादि है। यहाँ पर विचार का प्रतिपादन श्रवणविधि द्वारा किया गया है। अर्थात् ब्रह्मविषयकज्ञान के लिए "विचारः कर्तव्यः" इस प्रकार श्रवण-विधि है।[1] चारों साधनों से सम्पन्न व्यक्ति मुक्ति के साधनभूत, ब्रह्मज्ञान के लाभ-हेतु वेदान्तवाक्यों का विचार करें, यही सूत्रवाक्य का तात्पर्य है। भावप्रकाशिकाकार नृसिंहाश्रम के अनुसार मोक्ष की इच्छा अर्थात् मुमुक्षुत्व ही अधिकारी का विशेषण है। विवेकवैराग्यादि साधनत्रय द्वारा मोक्ष की इच्छा उत्पन्न होती है, इसलिये परम्परया उन्हें भी अधिकारी का विशेषण कहा गया है।

अब यहां एक प्रश्न यह होता है कि "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" का सूक्ष्मातिसूक्ष्म विश्लेषण करने पर भी उससे अध्यासवाद की कोई संगति नहीं प्रतीत होती। इस प्रश्न को पूर्वपक्ष कहा जाता है। पूर्वपक्ष ऐसा मानता है कि शारीरकमीमांसाभाष्य में अध्यासभाष्यांश सूत्रानुसारी नहीं है। सूत्र का अर्थ करने पर अध्यास का अर्थ कहीं से भी उपलब्ध नहीं

१. नृसिंहाश्रम विवरणभाव प्रकाशिका, (मद्रास संस्करण, १९५८), पृ. १५।

होता। अतः अध्यास प्रथमसूत्र के ऊपर एक थोपा गया अंश है। इस पर विवरणकार आदि अद्वैतवेदान्ती कहते हैं कि अथातो ब्रह्मजिज्ञासा सूत्र में साक्षात् रूप से अध्यास की संगति न होने पर भी तात्पर्यतः अध्यास की संगति उसमें निहित है। उक्त सूत्रार्थ को समझने के लिए अध्यास के स्वरूप को जानना आवश्यक है। अध्यास-स्वरूप को अच्छी तरह जाने बिना ब्रह्मजिज्ञासा की आवश्यकता सिद्ध नहीं होती। इसी कारण भाष्यकार ने उक्त सूत्र का अक्षरशः अर्थ निर्णय करने के पूर्व तात्पर्यार्थ-रूप से सूत्रसूचित अध्यासभाष्य को उपोद्घात के रूप में प्रस्तुत किया है।

ग्रन्थ-अध्ययन में प्रवृत्त होने से पूर्व यह अवश्य जिज्ञासा होती है कि ग्रन्थ-अध्ययन का प्रयोजन क्या है? इससे क्या लाभ मिलेगा? इसी कारण शास्त्रकारों ने प्रयोजन, अधिकारी, विषय और सम्बन्ध, इन चारों को अनुबन्ध-चतुष्टय कहा है। भाष्यकार ने सूत्रभाष्य में साधन-चतुष्टय सम्पन्न व्यक्ति को अधिकारी कहा है। सम्बन्ध वही है जो पाठक और पाठ्यग्रन्थ का होता है। विषय और प्रयोजन की जानकारी ग्रन्थ-अध्ययन से पूर्व होनी चाहिए। उक्त सूत्र में विषय और प्रयोजन का उल्लेख स्पष्टतः न करके सूक्ष्मरूप से किया गया है। परन्तु जब तक उक्त विषय और प्रयोजन की विस्तृत व्याख्या नहीं की जाती तब तक वेदान्त-अध्येता को उसका ज्ञान नहीं होता। ऐसी स्थिति में अध्येता के मन में वेदान्त-अध्ययन में अनास्था उत्पन्न हो सकती है और इस प्रकार वेदान्तशास्त्र से कोई भी उपकृत नहीं हो पायेगा। इन तथ्यों का विचार करके भाष्यकार ने प्रथम सूत्र की व्याख्या के पूर्व भूमिका-रूप में अध्यासभाष्य की रचना की है।

अब प्रश्न यह उठता है कि वेदान्तशास्त्र के विषय और प्रयोजन क्या हैं? और शास्त्र से विषय-प्रयोजन कैसे निर्धारित होंगे? वेदान्तशास्त्र का विषय जीवब्रह्मैक्य है और प्रयोजन अनर्थनिवृत्ति अर्थात् बन्धन से मुक्ति है। इस बन्धननिवृत्ति को ही मोक्ष कहा गया है। भाष्यकार ने अध्यासभाष्य के अन्त में विषय-प्रयोजन का निर्देश करते हुए कहा है:-

> "अस्यानर्थहतोः प्रहाणाय आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये
> सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते।"

बन्ध ब्रह्मज्ञाननिवर्त्य है। वह अज्ञानजन्य और अज्ञानस्वरूप है। बन्ध यदि अज्ञानस्वरूप और अज्ञानजन्य न होता तो ज्ञान द्वारा उसकी निवृत्ति न होती। ज्ञान सर्वदा अज्ञान का निर्वतक होता है। अज्ञान वास्तविक स्वरूपवाला नहीं है। अज्ञान वास्तविक स्वरूपवाला होता तो ज्ञान से अज्ञान-निवृत्ति ही सम्भव न होती। (पञ्चपादिकासहित विवरण पृ. ३६-४७)। इसलिये अज्ञानजन्य बन्ध अवस्तुभूत होने के कारण आरोपित है। आरोपित को ही अध्यस्त कहते हैं। आरोपित या अध्यस्त की ही ज्ञान द्वारा निवृत्ति होती है, वास्तविक सत्य वस्तु की नहीं। यदि बन्ध अध्यस्त है तो अध्यास स्वीकार करना पड़ता है। अध्यास स्वीकार न करने पर तथा लक्षणप्रमाणादि से अध्यास का प्रतिपादन न करने पर ब्रह्मज्ञान

द्वारा सूचित बन्धनिवृत्ति सम्भव नहीं होगी। भाष्यकार एवं विवरणकार आदि आचार्यों का आशय है कि प्रथमसूत्र में अन्तर्निहित अर्थ को सम्यक् रूप से समझने के लिये अध्यास की स्वीकृति एवं आलोचना आवश्यक हो जाती है। सूत्र में अतः साक्षात् रूप से अध्यास शब्द का उल्लेख न होने पर भी अध्यास स्वीकार किये बिना सूत्रार्थ की उपपत्ति नहीं हो सकती। अतएव, अध्यासप्रतिपादक अध्यासभाष्य सूत्र से असम्बद्ध नहीं है, अपितु सूत्रानुसारी एवं सूत्रारूढ़ है। जो सूत्रारूढ़ है उसे अभाष्य नहीं कह सकते। इसीलिये अध्यासभाष्य भी सूत्रसंगतभाष्य है। उसका अध्ययन निरर्थक नहीं है। अध्यास-भाष्य के भाष्यत्व को सिद्ध करने में आचार्य पद्मपाद ने अपनी "पंचपादिका" में उपर्युक्त युक्तियों की व्याख्या प्रस्तुत की है। इन युक्तियों को आधार मानकर विवरणकार प्रकाशात्मा ने तार्किकों को हृदयंगम कराने के लिये अनुमान-प्रयोग द्वारा विस्तृत रूप से अध्यासभाष्य का विश्लेषण किया है। उन्होंने पहले एक अनुमान के द्वारा विचारशास्त्र को आरम्भणीय बताया है। कोई शास्त्र आरम्भणीय तभी हो सकता है जब उसमें विषय और प्रयोजन हों। प्रयोजन बन्धनिवृत्ति है। इसी प्रकार अध्यासभाष्य की संगति के लिये कई अनुमान प्रस्तुत किये गये हैं। अध्यस्तवस्तु और अध्यास दोनों ही मिथ्या हैं। इसका विमर्श-विषय पंचपादिका एवं विवरणादि टीकाओं में विस्तार से किया गया है। अध्यासभाष्य की संगति सिद्ध करने के लिये प्रकाशात्मा ने विवरण में यह अनुमान दिया है-विचारशास्त्र आरम्भणीय है, संभावित विषय के प्रयोजन के कारण, कृषिवत्। इस अनुमान से उन्होंने शास्त्र-विचार को विषय-प्रयोजन वाला प्रतिपादित किया है। (भावप्रकाशिका में अनुमान के द्वारा बन्ध को मिथ्या सिद्ध किया गया है भावप्रकाशिका पृ. १७-१८)।

इस प्रकार बन्ध को अविद्यात्मकतया अध्यस्त सिद्ध करके अध्यासभाष्य की आवश्यकता प्रतिपादित की गई है। अन्यथा तत्त्वदीपनकार के अनुसार सम्पूर्ण शास्त्र-विचार जरद्गववाक्य[1] के समान उन्मत्त प्रलाप अर्थात् निरर्थक बकवास होगा। अद्वैताचार्य विवरणकार, भावप्रकाशिकाकार नृसिंहाश्रम, तत्त्वदीपनकार अखण्डानन्द आदि वेदान्तियों ने अपने-अपने विश्लेषण एवं व्याख्यान-कौशल से प्रथमसूत्र की व्याख्या के पूर्व अध्यासभाष्य को सूत्रसंगत सिद्ध कर दिया है और उसकी आवश्यकता पर बल दिया है।

५. अध्यास :

आत्मा चेतन है और देह जड़ वस्तु है। भाष्यकार का कहना है कि जड़ और चेतन, इन दोनों के धर्म भिन्न-भिन्न हैं एवं एक दूसरे के विपरीत हैं। चेतन का धर्म ज्ञान है और जड़ का धर्म जड़ता। आत्मा और शरीर या विषयी और विषय, दोनों विपरीत धर्म वाले

---

१. जरद्गववाक्य एक प्रकार से निरर्थक असम्बद्ध शब्दराशि को कहा जाता है। इस विषय में एक प्रसिद्ध उक्ति तत्त्वदीपन पृ. ४५ में उद्धृत की गयी है-

जरद्गवः कम्बलपादुकाभ्यां द्वारि स्थितो गायति मद्रकाणि।
तं ब्राह्मणी पृच्छति पुत्रकामा राजन् रुमायां लशुनस्य कोऽर्थः।।

हैं। उनके परस्पर के धर्मों को एक दूसरे में मानना अज्ञान के कारण है। अज्ञान के कारण अज्ञानी पुरुष शरीर-इन्द्रियों के धर्मों को आत्मा में आरोपित करके "मै कृश हूँ", "मैं अन्धा हूँ" इत्यादि शरीरेन्द्रिय के धर्मों को आत्मा में अनुभव करने लगता है। भाष्यकार ने इस प्रकार अध्यास को मिथ्याज्ञाननिमित्त कहा है। पंचपादिकाविवरणादि ग्रन्थों में उक्त अध्यासविषयक विस्तृत व्याख्या एवं समीक्षा प्रस्तुत की गई है। विवरणकार प्रकाशात्मयति ने अध्यास का उपादान मिथ्या अज्ञान को ही कहा है। अन्य दोषों का अध्यास के निमित्त कारण बतलाया है। इसी मिथ्याज्ञान का वर्णन करते हुए आचार्य पद्मपाद ने पंचपादिका में "मिथ्या च तदज्ञानं च मिथ्याज्ञानम्" कहा है, अर्थात् अज्ञान मिथ्या है। यही मिथ्याज्ञान अध्यास का कारण है। भाष्यकार का कथन है कि अनादि मिथ्याज्ञान के कारण चिदात्मा और जड़ देहादिवस्तुओं में जो विभेद है उसे भ्रान्तदर्शी भूल जाता है और सत्य-मिथ्या को मिलाकर के दोनों धर्मों को भी मिलाकर अनुभव करता है। इसी सत्य और अनृत के मिथुन (युगल) को ही चिदचिद्-ग्रन्थि या अध्यास कहते हैं। जब तक अध्यास है, तब तक व्यवहार भी है। जब तक आत्मा-अनात्मा के विवेकज्ञान का उदय नहीं होगा तब तक अज्ञान का नाश नहीं होगा और अध्यासपूर्वक ही सभी व्यवहार चलेंगे।

भाष्यकार ने अध्यासभाष्य में अध्यास का लक्षण प्रस्तुत करते हुए कहा है - "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः"। अध्यास का संक्षिप्त लक्षण "अवभासोऽध्यासः", इस प्रकार होता है। स्मृतिरूप, परत्र और पूर्वदृष्टपद अतिव्याप्ति आदि दोषों के वारण-हेतु उपन्यस्त किये गये हैं। अवभासपद अव + भास् धातु से बना है। भास का अर्थ प्रकाश है। ज्ञानवस्तु ही सृष्टि में एकमात्र प्रकाश है। अतः भाववाच्य में "घञ्" प्रत्यय करने पर ज्ञान और कर्मवाच्य अर्थ में "घञ्" प्रत्यय करने पर "भास" का अर्थ ज्ञेयवस्तु होगा। "अव" का अर्थ-अवसाद को प्राप्त होना, अर्थात् बाधित होना है। "नेदं रजतम्", इस प्रकार भ्रमस्थलीय रजतज्ञान और रजतवस्तु दोनों का बाध हो जाता है। अतः भ्रमस्थल में "इदं रजतम्" ज्ञान "अवभास" है, न कि वास्तविक ज्ञान। शुक्ति में रजतज्ञान और रजतवस्तु - दोनों ही अध्यस्त हैं। इस अध्यास का कारण शुक्तिविषयक अज्ञान है। अध्यस्तज्ञान बाधित होने के कारण मिथ्या है। पूर्वदृष्ट पद का अर्थ है पूर्व में दृष्ट वस्तु। इसका दूसरा अर्थ है-पूर्व में दृष्टवस्तु के समान दर्शन। इसके साथ "परत्र" अर्थात् अधिष्ठान में, इस प्रकार मिलाकर "पूर्वदृष्टावभासः" बन जाता है। "पूर्वदृष्टावभास" का अर्थ है पहले दर्शन की प्रतीति। यहाँ पर सत्यदर्शन की आवश्यकता नहीं है। शुक्तिरजतभ्रम में रजत की प्रतीति होती है। वह प्रतीति भी पूर्वदृष्ट सत्यरजतदर्शन की प्रतीति के समान प्रतीति होती है। जिस प्रकार शुक्तिविषयक अज्ञान के कारण रजतभ्रम होने लगता है, उसी प्रकार प्रत्यगात्मा चित्स्वरूप स्वयंप्रकाश होने परभी तद्विषयक अज्ञान अहंकारादि अतद्रूप प्रतिभास का निमित्त बनता है। उसी प्रकार स्वरूपतः एक अभिन्नब्रह्म होने पर अनादि अज्ञान के कारण जीव-जगत् रूप से नाना प्रतीत होता है।

अध्यासलक्षण में "परत्र" का अर्थ है आपेक्षिक सत्याधिष्ठान। शुक्तिरजतभ्रम में शुक्ति अपेक्षया रजत न्यूनसत्ताक है, अतः प्रातीतिक एवं मिथ्या है। यहाँ पर शुक्ति-अधिष्ठान प्रातीतिक रजत की अपेक्षा सत्य है, अर्थात् व्यावहारिक सत्य है। ब्रह्म में जगद्भ्रम में शुक्तिसहित सम्पूर्णजगत् ही भ्रमस्वरूप मिथ्या है। वहाँ पर सदधिष्ठानब्रह्म ही अधिकसत्ताक है। अतः वह सत्य है, क्योंकि ब्रह्मविषयक ज्ञान से जगत्प्रपंच का बाध होता है। सद्ब्रह्म का बाध किसी भी ज्ञान से नहीं होता। वह त्रिकालाबाध्य है। अध्यास के लिये विषमसत्ताक होना आवश्यक है। भाष्यकार द्वारा प्रदर्शित "सत्यानृतमिथुनीकृत्य" का भी यही तात्पर्य है कि समसत्ताकभ्रम सम्भव नहीं है।

अध्यासलक्षण में "परत्र" पद से स्मृति में अतिव्याप्ति का निवारण किया गया है, क्योंकि स्मृति के लिए "परत्र" अर्थात् सम्मुखस्थ विषय की आवश्यकता नहीं है। कल्पतरुकार अमलानन्द स्वामी ने "असन्निहितस्य परत्र प्रतीतिरध्यासः" इस प्रकार के अध्यास का लक्षण प्रस्तुत किया है। असन्निहित का अर्थ है अधिष्ठान में वास्तव में आरोप्यवस्तु का न होना।

अध्यासवाद शून्यवाद नहीं है। एतदर्थ भी "परत्र" अर्थात् सदधिष्ठानभ्रम स्वीकार किया गया है। शून्यवादी भ्रम के लिये सदधिष्ठान स्वीकार नहीं करते, किन्तु अद्वैतवाद के अनुसार निरधिष्ठान भ्रम नहीं होता। स्मृतिज्ञान को भी भ्रमज्ञान नहीं माना गया है। स्मृतिज्ञान के लिये भी सम्मुख वस्तु की आवश्यकता नहीं होती। इसी कारण अध्यासलक्षण में स्मृति-पद न रखकर "स्मृतिरूप" पद का समावेश किया गया है। स्मृति के समान, न कि स्मृति। अब विचार्य यह है कि स्मृति के साथ में समानताएं कौन-कौन-सी हैं जो अध्यास में हैं? स्मृति जिस प्रकार संस्कारजन्य होती है, उसी प्रकार अध्यास में भी संस्कार की आवश्यकता होती है। जिसने पहले कभी सर्प नहीं देखा उसे सर्प-भ्रम नहीं हो सकता। इसलिये "पूर्वदृष्ट" कहा गया है। पूर्वदृष्ट होने के साथ उसे संस्कार के रूप में रहना चाहिए, तभी रज्जु को देखकर रज्जु की समानता के कारण सर्प-संस्कार उद्बोधित होते हैं और सम्मुखस्थ रज्जु में सर्पभ्रम होता है। अतः स्मृतिरूप में संस्कारजन्यत्व ही स्मृति के साथ समानता है (पंचपादिका, मद्रास, पृ. ५६)। वस्तुतः स्मृति और भ्रमज्ञान में बहुत भिन्नता है। संस्कारजन्यता में समानता है। परन्तु भ्रमज्ञान में संस्कारजन्यत्व के साथ-साथ आगन्तुक दोषों की भी आवश्यकता है। शुक्तिरजतभ्रम में चक्षु में काचकामलादि आगन्तुक दोष हैं, जो उक्त भ्रम में निमित्त बनते हैं। जिस प्रकार राम और श्याम दोनों को साथ-साथ भ्रमण करते देखने पर बाद में यदि श्याम को देखते हैं तो राम का स्मरण हो आता है और उस स्मृतिज्ञान के उद्बोधक श्याम का ज्ञान होता है, उसी प्रकार शुक्तिरजतज्ञानस्थल में शुक्तिखण्ड के चाकचिक्यादिदर्शन उद्बोधक हैं और दूरत्वादि दोष हैं। इस प्रकार "स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः" अध्यास का निर्दुष्ट लक्षण हुआ। इस अध्यास लक्षण में "अवभास" पद के अतिरिक्त अन्य पदों द्वारा भ्रमस्थल में चार ख्यातिवादों

का निराकरण करके अनिर्वचनीय ख्यातिवाद का समर्थन किया गया है। क्योंकि "अवभास" कहने से सत्ख्याति का और "परत्र" कहने से निरधिष्ठानक असत्ख्याति का निवारण हो जाता है। सत्ख्याति और असत्ख्याति के निवारण द्वारा अन्य ख्यातियों का भी निराकरण हो जाता है तथा अनिवर्चनीयख्याति की स्थापना हो जाती है। पंचपादिकाविवरणादि ग्रन्थों में अनेक दृष्टान्तों सहित इस आचार्योक्त अध्यासलक्षण को घटाया गया है। पद्मपादाचार्य कहते हैं- जैसे, जपाकुसुम के सान्निध्य से स्फटिक स्वच्छ होने पर भी उसके संसर्ग से उसके धर्म की प्रतीति स्फटिक में होने लगती है, स्फटिक में लालिमा मिथ्या है, क्योंकि उसमें लालिमा वस्तुतः है ही नहीं। उसी प्रकार आत्मा में अहंकारादि के न होने पर भी उनका उपराग होने को ही अध्यास कहा जाता है। इसी प्रकार दर्पण में मुख-प्रतिबिम्ब का उदाहरण देकर अध्यास की व्याख्या प्रस्तुत की गई है।

भाष्यकार ने कई प्रकार के अध्यासों का विवरण दिया है, जैसे अन्योन्याध्यास, धर्माध्यास, विषयाध्यास, आदि। परवर्ती अद्वैतवेदान्त के आचार्यों ने ज्ञानाध्यास और अर्थाध्यास भेद से अध्यास का द्विविध भेद बतलाया है। अर्थाध्यास के भी छः प्रकार हैः-

(१) केवलसम्बन्धाध्यास - अनात्मा में आत्मा का सम्बन्धाध्यास होता है।
(२) सम्बन्धसहितसम्बन्धी का अध्यास - जैसे आत्मा में अनात्मा के सम्बन्ध-स्वरूप दोनों का अध्यास होता है।
(३) केवलधर्माध्यास - आत्मा में स्थूलदेह के धर्मों का अध्यास।
(४) धर्मसहितधर्मी का अध्यास - अन्तःकरण के धर्मों एवं स्वरूप दोनों का आत्मा में अध्यास।
(५) अन्योन्याध्यास - आत्मा में अनात्मा का , अनात्मा में आत्मा का अध्यास।
(६) अन्यतराध्यास - आत्मा में अनात्मा स्वरूपतः अध्यस्त है, अनात्मा में आत्मा स्वरूपतः अध्यस्त नहीं है।

अर्थाध्यास का स्वरूपाध्यास और संसर्गाध्यास करके भी भेद करते हैं। ज्ञान द्वारा बाधायोग्यवस्तु अधिष्ठान में स्वरूपतः अध्यस्त होती है, जैसे देहादि-वस्तु आत्मा में स्वरूपतः अध्यस्त हैं। बाध अयोग्यवस्तु का संसर्गाध्यास होता है-जैसे आत्मा का अनात्मा में अध्यास संसर्गाध्यास है।

६. तमसो भावरूपत्व :

जिस प्रकार अध्यासभाष्य की संगति के विषय में विवरण सम्प्रदायाचार्यों ने बहुत लिखा है, उसी प्रकार तमसोभावरूपत्व के ऊपर विवरणकारादि वेदान्ताचार्यों ने बहुत विश्लेषण एवं युक्ति-तर्कों की व्याख्या प्रस्तुत की है। अद्वैतवाद के अनुसार अविद्याभावरूप है। प्रकाशात्मा ने अविद्या के भावरूपत्व पर एक अनुमान प्रस्तुत किया है। विवरण की टीकाओं में इस अनुमान का विस्तृत विश्लेषण मिलता है। अविद्याभावरूपत्वसाधक अनुमान

में "अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्" दृष्टान्त प्रस्तुत किया गया है। इस दृष्टान्त में अन्धकार यदि अभावरूप होगा तो अविद्याभावरूप साधक अनुमान साध्यविकल दृष्टान्तवाला हो जायेगा। इस कारण अन्धकार को भावरूप सिद्ध करना आवश्यक है। यही कारण है, विवरणकार ने अविद्या को भावरूप सिद्ध करने से पूर्व अन्धकार को भावरूप सिद्ध किया है। उधर भाष्यकार के "युष्मदस्मत्प्रत्ययगोचरयोः" इस वाक्य के अनुसार तत्त्वदीपनकार ने आत्मानात्मा के इतरेतराध्यासाभाव में जो अनुमान प्रस्तुत किया है, उसमें "तमःप्रकाशवत्" दृष्टान्त है। यदि तमः अभावरूप होगा तो अनुमान उपाधियुक्त होकर असद्हेतुक सिद्ध होगा और साध्यसिद्धि में असमर्थ होगा। यहाँ पर भी तमः के भावरूपत्वसिद्धि की आवश्यकता है।

अन्धकार के अभावरूपत्व में अद्वैतवेदान्तियों ने नाना प्रकार के दोषों का उद्भावन किया है। उनका कथन है कि अभाव का उपचय-अपचय नहीं होता। हमें अल्प अन्धकार, घनान्धकार का अनुभव होता है। अभाव का कोई रूप नहीं होता। हमें अन्धकार का प्रत्यक्षानुभव है। अतः उसमें श्यामल रूप है। विवरणकार ने अन्धकार के अभावस्वरूपत्व-खण्डन के लिये दो हेतु प्रदर्शित किये हैं - अवस्थावत्व और रूपवत्व। तत्त्वदीपनकार अखण्डानन्द स्वामी के अनुसार अन्धकार के अभावरूपत्वखण्डन में न्याय-प्रयोग इस प्रकार होगा - "तमो नाभावः, अवस्थावत्वात्, रूपवत्वाच्च, केशवत्"। भावप्रकाशिकाकार नृसिंहाश्रम के अनुसार न्याय प्रयोग इस प्रकार होगा :-

"तमो द्रव्यम्, अवस्थावत्वात्, रूपवत्वाद् वा, प्रकाशवत्"। हेतु पक्षधर्मता सिद्ध करने के लिए नृसिंहाश्रम ने कहा है:- 'न चासिद्धिः, ईषत् तमः, तमलमालाश्यामलं तमः इत्यनुभवात्।'

अन्य दार्शनिकगण तमः की प्रतीति अर्थात् अन्धकारदर्शन को भ्रम मानते हैं, क्योंकि जिस प्रकार आलोकाभावस्थल में अन्धकारदर्शन होता है, उसी प्रकार चक्षु मूँदकर भी अन्धकार की प्रतीति होती है। अद्वैतवेदान्ती आँख बन्द करके तमोदर्शन को भ्रम स्वीकार नहीं करते। उनके अनुसार जिस प्रकार कर्णावरुद्ध करके कुछ सुनाई देता है, उसी प्रकार आँखें बन्द करके भी अन्धकार का दर्शन होता है। प्रश्न यह उठाया जाता है कि यदि आन्तर तमः चक्षुग्राह्य है तो नयनान्तर्गताञ्जन भी चक्षुर्ग्राह्य क्यों नहीं है। तमः आलोकनिवर्त्य है। अतः तमोग्रहण में आलोक की आवश्यकता नहीं है। तमः अन्य द्रव्यों के समान रूपवद् होने पर भी, उसमें वैशिष्ट्य यह है कि उसके दर्शन के लिये आलोक की आवश्यकता नहीं पड़ती, ऐसा विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्यस्वामी का मत है (विवरणप्रमेयसंग्रह, बनारस, पृ. ८०)। नृसिंहाश्रम स्वामी ने आलोकप्रत्यक्ष का उदाहरण प्रस्तुत करके तमः प्रत्यक्ष में आलोक की अनावश्यकता प्रदर्शित की है। उनके अनुसार जिस प्रकार रूपवद् द्रव्य होने पर भी आलोक के प्रत्यक्ष में दूसरे आलोक की आवश्यकता नहीं पड़ती, उसी प्रकार रूपवद् द्रव्य होने पर भी अन्धकार के प्रत्यक्ष में आलोक की आवश्यकता नहीं है।

उनके अनुसार इस कारण रूपवद् वस्तुदर्शन में आलोकसहकृतत्वव्याप्ति ही स्वीकार्य नहीं है (भावप्रकाशिका पृ. ५२)।

पूर्वपक्ष की ओर से यह बात कही गई कि अन्धकार रूपवद् द्रव्य है ही नहीं। नृसिंहाश्रम कहते हैं कि "यद्रूपवत्, तत् स्पर्शवत्", इस व्याप्ति के नियम से अन्धकार में स्पर्श न होने के कारण रूप भी नहीं हो सकता। रूप न होने से अन्धकार को भावरूप भी नहीं कहा जा सकता। इस पर तात्पर्यदीपिकाकार कहते हैं कि जिस प्रकार स्वर्ण तैजस पदार्थ में उष्णगुण होता है, परन्तु स्वर्णाभूषण पहने व्यक्ति को उनसे कभी भी उष्णस्पर्श का अनुभव नहीं होता, उसी प्रकार अन्धकार में भी सिद्धान्ती को स्पर्शगुण स्वीकार्य है, किन्तु उसका स्पर्श अनुभूत नहीं होता। अतः अन्धकार स्पर्शवत् होने से रूपवद् द्रव्य है और रूपवद् द्रव्य होने से भावरूप है (चित्सुखाचार्य की तात्पर्यदीपिका पृ. ५७)।

७. अविद्या का स्वरूप और भावरूपत्व :

विवरणप्रस्थान में अविद्या के स्वरूप के विषय में विस्तृत समीक्षा प्रस्तुत की गई है। भाष्यकार ने मायाशक्ति को "अविद्यात्मिका" कहकर माया और अविद्या में अभेद बतलाया है। इसकी पुष्टि विवरणकार प्रकाशात्मयति ने अपनी विवरणटीका में की है। अविद्या अद्वैतवाद का एक आधारभूत सिद्धान्त है। इसी अविद्यासिद्धान्त के आधार पर ही अद्वैताचार्य जगत्सृष्टि की व्याख्या प्रस्तुत करते हैं।

अविद्या अर्थात् अज्ञान साक्षिप्रत्यक्ष है। "अहमज्ञः" "मामन्यं च न जानामि", इस प्रकार अज्ञान का प्रत्यक्ष होता है। पूर्वपक्षी के अनुसार जिस प्रकार "भूतले घटो नास्ति" यहाँ पर भूतल पर घट का अभाव माना जाता है, उसी प्रकार "मयि ज्ञानं नास्ति" यहाँ पर ज्ञानाभाव ही प्रदर्शित होता है। अतः "अहमज्ञः" में भी ज्ञानाभाव समझना होगा। प्रकाशात्मयति का उत्तर है कि उक्त "अहमज्ञः" में ज्ञान को ज्ञानाभाव नहीं कह सकते, क्योंकि अभाव कभी भी अपरोक्षज्ञान का विषय नहीं हो सकता। उक्त स्थल में हमें अपरोक्ष ज्ञान होता है। साक्षिभास्य सुख-दुःखादि का ज्ञान जिस प्रकार अपरोक्ष ज्ञान होता है, उसी प्रकार साक्षिभास्य अज्ञान की प्रतीति भी अपरोक्ष ज्ञान है। इसी कारण वह अभावप्रतीति नहीं है। अद्वैतमत में अभाव अनुपलब्धि नामक षष्ठ प्रमाण से वेद्य है। अतः अज्ञान को ज्ञानाभाव नहीं माना जा सकता। विवरणाचार्य प्रकाशात्मयति सुषुप्तिकाल में भी भावरूप अज्ञान की सिद्धि करते हैं। उनका कहना है कि सुषुप्ति-काल में ज्ञानाभाव सिद्ध करने के लिए "सुषुप्तिकालीनः आत्मा ज्ञानसामान्याभाववान्, व्यवहारसामान्याभावात्", इस अनुमान की सिद्धि के लिये सुषुप्तिकालीन आत्मा को प्रकाशवान् रहना होगा और व्यवहार सामान्याभाव की भी प्रतीति आवश्यक है, अन्यथा अनुमान बाधित होगा।

आचार्य चित्सुख ने तत्त्वप्रदीपिका में भावरूप अविद्या का लक्षण प्रस्तुत करते हुए कहा है :-

अनादिभावरूपं यद् विज्ञानेन विलीयते।
तदज्ञानमिति प्राज्ञो लक्षणं संप्रचक्षते।।

जो अनादि एवं भावरूप है तथा तत्त्वज्ञान से जिसका विनाश हो जाता है, पण्डितगण उसे अज्ञान कहते हैं।

आचार्य मधुसूदन सरस्वती के अनुसार "अनादिभावत्वे सति ज्ञाननिवर्त्या" अविद्या है, अर्थात् अनादि भावरूप एवं ज्ञाननाश्या अविद्या है। अविद्यालक्षणों में विशेषतः हमें तीन पद मिलते हैं- (१) अनादि, (२) भावरूप और (३) ज्ञाननाश्य। उक्त अज्ञानलक्षणोक्त "अनादि" विशेषण द्वारा परवर्ती ज्ञान द्वारा नाश्य पूर्ववर्ती ज्ञान में अतिव्याप्तिदोष का वारण किया गया है। पूर्ववर्ती ज्ञान परवर्ती ज्ञान से नष्ट होता है। उस ज्ञान में भी भावरूपत्व और ज्ञाननाश्यत्व है। परन्तु वह ज्ञान अनादि नहीं है। अज्ञान-लक्षण में भावरूपत्व पद न होता तो प्रागभाव के अनादि होने के कारण तथा ज्ञाननाश्य भी होने के कारण, उसमें अतिव्याप्ति दोष होता। इसीलिये भावरूपत्व पद का समावेश है। विवरणाचार्य की ही शैली का अवलम्बन करके चित्सुखाचार्य ने "त्वदुक्तमर्थं न जानामि" इसमें ज्ञानविशेषाभावपक्ष का खण्डन किया है। आचार्य का कहना है कि पूर्वपक्षी "त्वदुक्ते अर्थे प्रमाणज्ञानं नास्ति", ऐसा कहकर भी ज्ञानाभावसिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि त्वदुक्ते अर्थे प्रमाणज्ञानं नास्ति, यह भी एक प्रमाणज्ञान है। इस प्रमाण-ज्ञान के रहते हुए पूर्वपक्षी प्रमाणज्ञानाभाव कैसे स्वीकार करेंगे? इसमें व्याघातदोष भी है, प्रमाणज्ञान के माध्यम से प्रमाणज्ञान नहीं है, कहा गया, जैसे, "मम मुखे जिह्वा नास्ति" कहने पर व्याघातदोष होगा। "त्वदुक्ते अर्थे पूर्वोक्तातिरिक्तप्रमाणज्ञानं नास्ति," इस प्रकार का ज्ञान भी प्रमाणज्ञान ही है, अतः व्याघात अवश्यम्भावी है। इस प्रकार साक्षिप्रत्यक्ष के द्वारा अज्ञान भावरूप है, यह सिद्ध होता है।

अविद्या के भावरूपत्व को अनुमान-प्रमाण से भी सिद्ध किया गया है। विवरणाचार्य ने भावरूप अविद्या की सिद्धि में इस प्रकार अनुमान प्रस्तुत किया है :-

"विवादगोचरापन्नं प्रमाणज्ञानं, स्वप्रागभावव्यतिरिक्त-स्वविषयावरण- स्वनिवर्त्यस्वदेशगत-वस्त्वन्तर पूर्वकं भवितुमर्हति, अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्, अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत् इति"। इस अनुमान से अविद्या का भावरूपत्व सिद्ध किया गया है। विवरणकार का कहना है कि अन्धकार में प्रथमोत्पन्न प्रदीपप्रभा अप्रकाशित विषय को प्रकाशित करती है। वह भावरूप अन्धकार को दूर करती है। इस दृष्टान्त से विवरणाचार्य ने प्रतिपादित किया है कि प्रमाणज्ञान अप्रकाशित विषय को प्रकाशित करता है और साथ में वह किसी भावरूप वस्तु का निवर्तक भी है। वह भावरूपवस्तु अविद्या है। उक्त अनुमान का पक्ष प्रमाणज्ञान है और स्वप्रागभावव्यतिरिक्तवस्त्वन्तरपूर्वकत्व साध्य है। प्रागभावभिन्न, प्रमाणज्ञान के विषय का आवरक, प्रमाणज्ञाननिवर्त्य, प्रमाणदेशगत वस्त्वन्तर अविद्या ही है। इस अनुमान में अर्थान्तरतादि दोष नहीं हैं, क्योंकि उक्त अनुमान से विषयान्तर की सिद्धि नहीं होती।

इस अनुमान में "विवादगोचरापन्नं प्रमाणज्ञानम् " पक्ष है। यहाँ "ज्ञान" पद विशेष्य और विवादगोचरापन्न तथा प्रमाण, दोनों पद विशेषण हैं। तात्पर्यदीपिकाकार ने कहा है कि धारावाहिक ज्ञान का प्रथमकोटि का ज्ञान अज्ञाननिवर्तक होता है, किन्तु द्वितीयादिकोटि का धारावाहिक ज्ञान अज्ञाननिवर्तक नहीं है। इन द्वितीयादिकोटि के धारावाहिक ज्ञानों को पक्षबहिर्भूत रखने के लिये "विवादगोचरापन्न" और "प्रमाण" पदों को पक्षविशेषण के रूप में समाविष्ट किया गया है (तत्त्वदीपन, पृ. १०१-१०२)। साक्षिभास्य सुखादि ज्ञान भी अज्ञान निवर्तक नहीं होता, क्योंकि साक्षिचैतन्य अज्ञान का प्रकाशक है, नाशक नहीं। इसलिये भी उसे "प्रमाणज्ञान" कहा गया है। साध्यदल में "वस्तु-अन्तर-पूर्वक" कहकर अन्य वस्तुरूप आत्मभिन्न वस्तु भावरूप अविद्या को ही लिया गया है। इसी प्रकार अन्य विशेषणों की भी उपयोगिता तथा निर्दोषता दिखाई गई है। लक्षण में "अप्रकाशितार्थप्रकाशकत्वात्" हेतु है। द्वितीयधारावाहिकज्ञान एवं स्मृति में व्यभिचार न हो, इसलिये उक्त पदों का समावेश हुआ है। (विष्णुभट्ट उपाध्यायकृत ऋजुविवरण पृ. १०२)। स्मृति को प्रमाणज्ञान न मानने के कारण अद्वैतीगण उसे अविद्यानिवर्तक नहीं मानते। "अन्धकारे प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभावत्", यह दृष्टान्त दल है। धूप में सूर्यप्रभाव्याप्तदेश में अन्धकार नहीं होता, अतः वहाँ पर प्रदीपप्रभा अन्धकार का निवर्तक नहीं होती, इस प्रकार हेतु साधन और साध्यविकल होता, इसलिये "अन्धकारे" शब्द का समावेश है। प्रथमोत्पन्नप्रदीपप्रभा ही अन्धकार का नाशक है। बाद की प्रदीपप्रभा के समय अन्धकार होता ही नहीं। अतः पश्चाद्वर्ती प्रदीपप्रभा अंधकार का नाशक नहीं होती। इसलिये "प्रथमोत्पन्न" विशेषण का समावेश हेतु में किया गया है।

भाष्यकार ने अविद्या को "परमेश्वराश्रया" कहा है। अतः अविद्या का आश्रय और विषय भी ब्रह्म ही है। (संक्षेपशारीरक १/३/६३)। इस अविद्या की आवरण एवं विक्षेप नामक दो शक्तियाँ हैं। शुक्तिरजतभ्रम में शुक्तिविषयक अज्ञान अज्ञान की आवरण-शक्ति है। इसी आवरणशक्ति के कारण शुक्ति का वास्तविक ज्ञान आवृत होता है और उसी स्थल में अर्थात् शुक्तिरूप अधिकरण में अज्ञान की विक्षेपशक्ति से रजतभ्रम उत्पन्न होता है। उसी प्रकार अविद्या की आवरणशक्ति से विशुद्ध चैतन्य का स्वरूप आवृत हो जाता है। इसी अविद्या की विक्षेपशक्ति से ब्रह्माधिष्ठानक मिथ्या भेदप्रपंच की उत्पत्ति होती है। ब्रह्मविषयक अविद्या के कारण ब्रह्माश्रय में जगद्भ्रम होता है। ब्रह्मविषयक साक्षात्कारज्ञान से ही दोनों शक्तियों के साथ अविद्या की निवृत्ति होती है।

८. ब्रह्म का स्वरूप और लक्षण :

(१) ब्रह्म का स्वरूप :

अद्वैतवेदान्त के अनुसार विशुद्ध आत्मा ही ब्रह्म है। "अयमात्मा ब्रह्म" इत्यादि वेदान्त-वाक्यों द्वारा आत्मा ब्रह्म है, यह सिद्ध है। यह आत्मा विषयी है। विषयनिष्ठ दृष्टि से देखने पर वह ब्रह्म है। विषय का सार ब्रह्म है, क्योंकि वही सम्पूर्ण विषयों का अधिष्ठान

है, अन्तर्निहित तत्त्व है। विषयी का सार आत्मा है। विषयी से कभी-कभी जीव को भी सम्बोधित किया जाता है। अतः इसके सारतत्व को आत्मा कहा जा सकता है। चूँकि अद्वैतवेदान्त के अनुसार परमतत्त्व वस्तुतः विषय और विषयी दोनों से परे है, अतः दोनों प्रकार से एक ही परमतत्व है, यह भी कहा जा सकता है, क्योंकि परमतत्त्व विश्वातीत होते हुए भी विश्व में ओत-प्रोत है। विश्व में ओत-प्रोत होन का अर्थ है विषय और विषयी दोनों में ओत-प्रोत होना। इसलिए उस परमतत्व को चाहे "अहं ब्रह्मास्मि" करके जानो, चाहे "तत्त्वमसि" करके, बात एक ही है। आत्मा करके अपने अन्दर जानना या ब्रह्म करके सर्वत्र ब्रह्मदर्शन करना, दोनों बातों में कोई अन्तर नहीं, क्योंकि श्रुति कहती है कि वह "अणोरणीयान् महतो महीयान्" है।

यह आत्मा या ब्रह्म अद्वैतवेदान्त के अनुसार वस्तुतः निर्गुण है। यहाँ सगुणता भी मान्य है, परन्तु वह अविद्या के कारण औपाधिक है, वस्तुतः ब्रह्म सगुण नहीं है। अद्वैतवेदान्त में एक अद्वैत तत्त्व को स्वीकार किया गया है। एक अद्वैत तत्त्व की सिद्धि द्वैत के निषेध से होती है, इसलिए इस दर्शन के अनुसार अधिष्ठानस्वरूप ब्रह्म के अतिरिक्त परमार्थ सत् और कुछ नहीं है। ब्रह्म में गुण या विशेष कुछ भी स्वीकार करने पर इस अद्वैतवाद की स्थापना नहीं हो सकती। अतः ब्रह्मातिरिक्त गुणादि शब्दों से जो कुछ भी बोध होता है, वह प्रातीतिक है। इसलिए "नेह नानास्ति किंचन", "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" आदि वेदान्त-वाक्यों के आधार पर अद्वैत-वेदान्ती जगन्मिथ्यात्व की सिद्धि करते हैं।

(२) ब्रह्म का स्वरूप लक्षण :

"सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म", अद्वैत वेदान्तियों के अनुसार ब्रह्म का स्वरूप लक्षण है। ब्रह्म के इस स्वरूप लक्षण को भी नेतिपरक ही समझना चाहिए, क्योंकि इसे अस्तिपरक मानने पर पूर्णतया लक्षण को ही अध्यस्त मानना पड़ेगा। यद्यपि नास्ति मुखेन लक्षण भी अध्यस्त ही होता है फिर भी नेति-नेति करके ब्रह्म का स्वरूप-लक्षण संभव है क्योंकि ब्रह्म में वृत्ति-व्याप्यता ही अपेक्षित है, फल-व्याप्यता नहीं। अतः निषेध-मुख से लक्षणस्थ सत्य पद का अर्थ असत्य की व्यावृत्ति, ज्ञान पद का अर्थ जड़ की व्यावृत्ति एवं अनन्तपद का अर्थ परिच्छिन्न की व्यावृत्ति होगा। अर्थात् ब्रह्म असत् नहीं, जड़ नहीं, परिच्छिन्न नहीं है। ब्रह्म उक्त प्रकार से असत्य, जड़ एवं परिच्छिन्न से जब भिन्न है, तो यह शंका हो सकती है, क्या ब्रह्म में असत्य-भेद, जड़-भेद एवं परिच्छिन्न-भेद रहते हैं? पूर्वोक्त तीनों भेद क्या ब्रह्म के धर्म नहीं हैं? अतएव क्या ब्रह्म निर्विशेष न होकर सविशेष नहीं हो जाता है? उसके उत्तर में अद्वैत वेदान्तियों का कहना है कि असत्य की व्यावृत्ति, जड़ की व्यावृत्ति एवं परिच्छिन्न की व्यावृत्ति ब्रह्म से पृथक् नहीं है। व्यावृत्ति ब्रह्मस्वरूप है। "रजत नहीं है", यहां पर रजत-अभाव जिस प्रकार शुक्ति-रूप है, उसी प्रकार प्रकृत स्थल में भी व्यावृत्ति, अर्थात्, असत्य, जड़ एवं परिच्छिन्न की व्यावृत्ति, ब्रह्मस्वरूप है। तीनों पद शुद्ध ब्रह्म का

बोध कराते हैं। व्यावृत्ति अभावरूप धर्म है, परन्तु अद्वैतमत में वह अधिकरण-रूप है। अधिकरण ब्रह्म है। अतः ब्रह्म से वह अतिरिक्त नहीं है। मण्डन मिश्र आदि भावाद्वैतवादी अद्वैत वेदान्ती भावरूप ब्रह्म की एकता की सिद्धि करते हैं। भावरूप ब्रह्म के अतिरिक्त उसमें अभावरूप धर्मों के होने पर भी उनके मत में अद्वैत की हानि नहीं होती। जो भी हो, मण्डन मिश्र के अनुसार अभाव-रूप धर्मों को अतिरिक्त मानने पर अद्वैतवाद की हानि नहीं होती। अन्य अद्वैत वेदान्तियों के अनुसार अभाव ब्रह्मरूप ही है, इसलिए भी उससे कोई क्षति नहीं होती है। वस्तुतः अधिकांश अद्वैत वेदान्ती भावाद्वैतवाद को स्वीकार नहीं करते। उनके अनुसार ब्रह्म में अथवा ब्रह्म के अतिरिक्त भाव-अभाव रूप किसी भी प्रकार के कोई धर्म सम्भव नहीं हैं। एकमात्र सर्वग्राही एवं सर्वातीत ब्रह्म ही सत्य है। अगर कहीं असत्य भी है तो वह ब्रह्म ही है। ब्रह्म असत्य नहीं है, अपितु असत्य के रूप में जो प्रतिभात होता है, उसमें भी अगर कोई सार है, तो वह भी ब्रह्म ही है।

(३) ब्रह्म का तटस्थ लक्षणः

ब्रह्म जगत्-जन्मादि का कारण है, यह ब्रह्म का तटस्थ लक्षण है। इस लक्षण की परिभाषा आचार्य धर्मराजाध्वरीन्द्र ने वेदान्तपरिभाषा में यों दी है- "जो सम्पूर्ण लक्ष्य में स्थित न होता हुआ भी व्यावर्तक होता है, अर्थात् लक्ष्य के एक देश में होता है, साथ में इतर व्यावर्तक भी होता है, वही तटस्थ लक्षण है। जैसे गन्धवत्व पृथ्वी का लक्षण है। महाप्रलय में परमाणुओं में तथा उत्पत्तिकाल में घटादि में गन्ध नहीं रहती, फिर भी गन्धवत्व को नैयायिक पृथ्वी का लक्षण मानते हैं। बादरायण ने "जन्माद्यस्य यतः" (ब्रसू. १/१/२) सूत्र द्वारा ब्रह्म का तटस्थ लक्षण प्रस्तुत किया है। भाष्यकारों के अनुसार "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते" इत्यादि वेदान्तवाक्यों का अनुसरण करते हुए सूत्रकार ने ब्रह्म का उक्त लक्षण प्रस्तुत किया है। ब्रह्म में जगत् जन्मादिकारणत्व यावत्द्रव्यभावी नहीं है। लक्ष्यैकदेश में कहीं पर आरोपित रूप से जगत्कारणत्व है। इसलिए तटस्थतया ब्रह्म का प्रतिपादन अधिक संगत है। तटस्थ लक्षण में जिन धर्मों को मानकर तटस्थ लक्षण का विधान किया जाता है, उन धर्मों की स्थिति वस्तु में कदाचित् एवं कथंचित् होती है। जैसे, देवदत्त के गृह को खोजता हुआ कोई व्यक्ति (यज्ञदत्त) आता है एवं पूछे जाने पर कोई उसको बतलाता है कि वह देवदत्त का घर है जिसके सामने गौ खड़ी है। देवदत्त के गृह के लिए गौ की पहचान अनिवार्य नहीं है, गौ गृह के सामने सदा सर्वदा रहेगी, यह बात निश्चित नहीं है। फिर भी वह व्यक्ति देवदत्त के घर को जान जाता है अर्थात् गौ की पहचान से वह देवदत्त के घर को पहचान लेता है। इस प्रकार गौ के साथ देवदत्त के गृह का अनिवार्य संसर्ग न होते हुए भी गौ उस मोहल्ले के इतर गृहों की व्यावर्तक होती है। साथ में गौ देवदत्त के गृह का भी बोधक होती है। इसे तटस्थ लक्षण समझना चाहिए। विद्यारण्यमुनि ने अपने ग्रन्थ विवरणप्रमेयसंग्रह में ब्रह्म के लक्षण के विषय में पूर्वपक्षवादियों

के द्वारा उत्थापित आक्षेपों का प्रत्याख्यान करते हुए कहा है कि जन्मादि को मानकर ब्रह्म का तटस्थ लक्षण सम्भव है, "काकाधिकरणत्ववदुपपत्तेः" अर्थात् काक आदि को चिन्ह मानकर जिस प्रकार गृह की पहचान हो जाती है, उसी प्रकार जन्मादि को मानकर ब्रह्म का लक्षण हो जायेगा। काक अधिकरणत्व गृह के अन्तर्भूत नहीं होता, क्योंकि गृह के अन्तर्भूत मान लेने पर काक के उड़ जाने से गृह का एक भाग नष्ट हुआ है, ऐसी वृत्ति हो जायेगी, इसलिए काक-अधिकरणत्व गृह के लिए औपाधिक मात्र है।

वह लक्ष्य का अंग नहीं है। वह केवल लक्षण के ही अन्तर्गत है। काक मात्र उपलक्षण होकर ही गृह का लक्षण होता है। इसी प्रकार जन्मादि ब्रह्म के उपलक्षण हैं और जन्मादि धर्म ब्रह्म के औपाधिक धर्म हैं। वे धर्म लक्षण के अन्तर्गत हैं, न कि लक्ष्य के अन्तर्गत। जन्मादि धर्मों से ब्रह्म का संसर्ग नहीं है, इसलिए ब्रह्म में जन्मादिकारणत्व का अन्तर्भाव नहीं होता। साथ में जगत्-प्रपंच की कारणता ब्रह्म ही है, यह सिद्ध होता है। आचार्य अप्पय दीक्षित ने "कल्पतरुपरिमल" में तटस्थ का लक्षण करते हुए कहा है कि लक्षण को सकल इतर का व्यावर्तक होना चाहिए, साथ में लक्ष्य-बोधन में समर्थ भी होना चाहिए। जगत् इत्यादि का जो कारणत्व ब्रह्म का लक्षण है वह "शाखाग्रे चन्द्रः" के समान तटस्थलक्षण है। "शाखाग्रे चन्द्रः," यह वाक्य चन्द्र को अन्य तारों से व्यावृत्त करता है। इसमें इतर-व्यावर्तकत्व है। साथ में चन्द्र का बोध भी हो जाता है (कल्पतरुपरिमल, पृ. ८८)। इसीलिए इसे तटस्थ लक्षण का उदाहरण समझना चाहिए। तटस्थ लक्षण के अन्तर्गत समस्त अध्यारोपित कारणता "जगतकर्तृत्व", जीवेश्वर-विभागादि आते हैं। वे सब जितने भी विभाजन हैं, सब ब्रह्म में तटस्थतया ही हैं।

(४) ब्रह्म की जगत्कारणता :

अद्वैत-आचार्यों ने ब्रह्म को जगत् का कारण कहा है। ब्रह्म में जगत्-कारणता तटस्थतया ही क्यों न हो, पर ब्रह्म के अतिरिक्त अन्य कोई जगत् का कारण नहीं है, यही अद्वैताचार्यों का मत है। ब्रह्म में आरोपित जगत्प्रपंच का निषेध है। यदि आरोपित जगत्-प्रपंच किसी अर्थ में है तो वह ब्रह्म में ही स्थित है, यही अद्वैत सिद्धान्त है। अतः प्रश्न यह उठता है कि अद्वैत वेदान्ती ब्रह्म को किस रूप में जगत् का कारण मानते हैं? मुख्यतः घटोत्पत्ति के लिए उपादान एवं निमित्त दोनों कारणों की आवश्यकता होती है। मिट्टी घट का उपादान कारण है, कुम्हार उसका निमित्त कारण है। जगत्प्रपंच कार्य के लिए ब्रह्म उपादान कारण है या निमित्त कारण अथवा दोनों है? दोनों कारणों में से एक कारण मानने पर ब्रह्म की व्यापकता नष्ट हो जायेगी और ब्रह्म को दोनों कारण मानने के लिए कोई प्रमाण नहीं मिलता। इस प्रकार पूर्वपक्षी आक्षेप उठाते हैं (विवरणप्रमेयसंग्रह पृ. ६४७)। इसके उत्तर में विद्यारण्य मुनि ने कहा है कि ब्रह्म उपादान एवं निमित्त दोनों ही कारण है। सूत्र में "यतः" शब्द से यही अभिप्रेत है। ब्रह्म निमित्त कारण है। इसके लिए

"यतो वा" आदि श्रुतिप्रमाण हैं ही। ब्रह्म जगत् का उपादान कारण है। उसमें "ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्, इदं सर्वं यदयमात्मा, आत्मैवेदं सर्वम्" इत्यादि श्रुतियां प्रमाण हैं। क्योंकि अद्वैतवेदान्त में ब्रह्म के अतिरिक्त कोई वस्तु स्वीकृत नहीं है, इसीलिए अन्तिम कारणता ब्रह्म में ही मानी जाती है। सर्वज्ञात्म मुनि के अनुसार एकमात्र परब्रह्म ही जगत्-योनि है। उनके अनुसार शुद्ध ब्रह्म ही जगत् का उपादान कारण है। चूंकि कूटस्थ ब्रह्म स्वरूपतः जगत् का कारण नहीं बन सकता, इसलिए माया को अद्वैत वेदान्तियों ने द्वारकारण माना है। माया के बिना ब्रह्म में जीव-जगत् का विवर्तन सम्भव नहीं है। अप्पय दीक्षित ने संक्षेपशारीरककार सर्वज्ञात्ममुनि के मत को उद्धृत करते हुए सिद्धान्तलेशसंग्रह में कहा है, "केचित् आहुःशुद्धमेवोपादानम्", अर्थात् कुछ लोग मानते हैं कि विवरणकार के अनुसार शुद्ध ब्रह्म जगत् का उपादान नहीं हो सकता, अर्थात् अपरिणामी (कूटस्थ) ब्रह्म जगत् का उपादान कारण नहीं बन सकता। शुद्ध ब्रह्म को विवर्तकारण अर्थात् विवर्त कार्य का अधिष्टान तो कहा जा सकता है, किन्तु परिणाम को दृष्टि में रखते हुए माया को ही जगत् का उपादान कारण कहना होगा। अप्पय दीक्षित ने विवरणकार के मत को प्रस्तुत करते हुए सिद्धान्तलेशसंग्रह में लिखा है कि "सर्वज्ञत्वादिविशिष्टं मायाशबलमीश्वररूपमेव उपादानम्", अर्थात् सर्वज्ञत्वादि विशिष्ट मायारूप उपाधि से विशिष्ट ब्रह्म ही जगत् का उपादान कारण है। परन्तु परिणामी उपादान के लिए माया को ही ब्रह्माश्रित रूप से कारण मानना होगा, क्योंकि जगत् परिणाम का आरोप ब्रह्म में सीधा नहीं माना जा सकता अथवा संक्षेपशारीरककार के समान बीच में माया को माध्यम रखना होगा। ब्रह्मसूत्रभाष्यभामती के मंगलश्लोक में वाचस्पति मिश्र ने कहा है "अनिर्वाच्याविद्याद्वितयसचिवस्यप्रभवतोविवर्तायस्यैतेवियदनिलतेजोऽबवनयः।" आचार्य शंकर के अनुसार मायाशक्तिमान् ब्रह्म जगत् का कारण है। माया जगत् का उपादान है। उस उपादान का आश्रय ब्रह्म है, इसीलिए ब्रह्म उपादान कारण है। सुरेश्वर आचार्य ने आचार्य शंकर का अनुसरण करते हुए बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक में अज्ञान को उपादान कारण तथा उस अज्ञान को आश्रित करके ब्रह्म को जगत् का उपादान कारण कहा है। माया का स्वरूप अनिर्वचनीय है। इसीलिए शुद्ध ब्रह्म में आश्रित होने पर भी वह शुद्ध ब्रह्म को स्पर्श नहीं करती। इस प्रकार से ब्रह्म को ही निमित्त कारण एवं उपादान कारण दोनों ही कहा जा सकता है। जिन आचार्यों ने शुद्ध ब्रह्म को उपादान कारण नहीं माना, उनका तात्पर्य इतने से ही है कि अधिष्टानता शुद्ध ब्रह्म की होने पर भी वह उपादानत्व-कुक्षि में प्रवेश नहीं करता। वह अस्पृष्ट ही रहता है। इसी दृष्टि से शुद्ध ब्रह्म की निमित्त एवं उपादान कारणता का भी निषेध किया जा सकता है, साथ में माया को माध्यम बनाकर दोनों कारणताओं का आरोप उसमें किया भी जा सकता है। इसीलिए पदार्थतत्त्वनिर्णयकार ने ब्रह्म और माया दोनों को ही जगत् का उपादान कारण कहा है। ब्रह्म को शुद्ध बतलाने के लिए सिद्धान्तमुक्तावलीकार प्रकाशानन्द सरस्वती ने माया-शक्ति को ही उपादान कारण कहा है, ब्रह्म को नहीं।

इस प्रकार ब्रह्म की कारणता के विषय में मतभेद- सा दीखता है। परन्तु बात एक ही है। अद्वैतवेदान्त के सामने एक ही समस्या है, ब्रह्म को कार्य-कारणभाव से परे रखकर किसी द्वितीय तत्त्व की स्वीकृति के बिना आरोपित प्रपंच की व्याख्या प्रस्तुत करना। इसी समस्या के समाधान में भिन्न-भिन्न युक्तियों से अद्वैताचार्यों ने कारणता की व्याख्या की है। माया के माध्यम से कारणता कहने का अर्थ है ब्रह्म को निर्विशेष सिद्ध करना। साथ में माया का भी वास्तविक अर्थ में निषेध करना है।

(५) परिणाम और विवर्तवाद :

ब्रह्म की कारणता के प्रसंग में यह भी बात समझ लेनी चाहिए कि अद्वैतवादी जगत्-प्रपंच को ब्रह्म का विवर्त मानते हैं और इसके साथ ही माया का परिणाम मानते हैं। धर्मराजाध्वरीन्द्र ने "उपादानविषमसत्ताक कार्यापत्ति" को विवर्त कहा है। अप्पय दीक्षित ने उपादानकारण के समान धर्मों के अन्यथाभाव को परिणाम और उससे विलक्षण अन्यथाभाव को विवर्त कहा है, (सिद्धान्तलेशसंग्रह पृ.५८-६०)। सीधे अर्थ में विलक्षण भाव को विवर्त कहा जा सकता है। कारण-गुणों को लेते हुए परिवर्तन को परिणाम कहा जा सकता है। रज्जुसर्प भ्रमस्थल में सर्प रज्जुगत अज्ञान का परिणाम है तथा रज्जु का विवर्त है। दूध जिस प्रकार दधि में परिणत हो जाता है, उसे परिणाम कहते हैं, परन्तु विभ्रम स्थल की वस्तु को विवर्त ही कहा जायेगा।

पूर्वोक्त अर्थों में सम्पूर्ण कार्य-जगत् ब्रह्म का विवर्त है, क्योंकि ब्रह्म ही कार्य-जगत् का अधिष्ठान है। ब्रह्म कारण के अतिरिक्त कार्य-जगत् का अस्तित्व नहीं है (पञ्चपादिकाविवरण पृ. २०७)।

६. जीव का स्वरूप :

(१) जीव की उपाधि :

परब्रह्म अद्वैत चिदानन्दस्वरूप है। जो देहाभिमानी अहंप्रत्ययगम्य है, वह प्रकृत आत्मा नहीं है, वह अविद्या-कल्पित अर्थात् अविद्या में प्रतिबिम्बित चैतन्य है, जिसे जीव कहते हैं। तत्त्वविवेककार एवं प्रकटार्थविवरणकार दोनों के अनुसार अविद्या में चित्प्रतिबिम्ब ही जीव है। अप्पय दीक्षित ने सर्वज्ञात्म मुनि के मत को उद्धृत करते हुए "कार्योपाधिरयं जीवः" ऐसा कहा है। अविद्या-प्रतिबिम्ब जीव है, इसका समर्थन विवरणकार ने भी किया है (पंचपादिकाविवरण, पृ. २६४)। सूर्य जिस प्रकार विभिन्न जलपूर्ण पात्रों में प्रतिबिम्बित होता है, उसी प्रकार शुद्ध चैतन्यस्वरूप ब्रह्म अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित होकर जीव-भावापन्न होता है। परमेश्वर का माया में प्रतिबिम्बित ईश्वरभाव जिस प्रकार मिथ्या है, उसी प्रकार जीवभाव भी मिथ्या है। वस्तुतः परमात्मा शुद्ध अंश में जीवाभिन्न है। वह असीम, अनन्त होते हुए भी सीमित के समान, अभिन्न होकर भी भिन्न के समान, अकर्ता होकर भी कर्ता

के समान, अभोक्ता होकर भी भोक्ता के समान, अज्ञाता होकर ज्ञाता के समान, मन-वाणी के द्वारा अगोचर होकर भी अहं-प्रत्ययगोचर होकर जीव-भावापन्न हो जाता है। अनन्त महाकाश जिस प्रकार घटादि उपाधिभेद से सखण्ड एवं भिन्न-भिन्न प्रतीत होने लगता है, उसी प्रकार अखण्ड चैतन्य भी अविद्या-उपाधियोग से इन्द्रिय, मन एवं शरीर के धर्मों से विशिष्ट होकर प्रतीत होने लगता है। इस प्रकार शुद्ध चैतन्य ही अहं-अभिमानी जीव कहलाता है। ब्रह्म के जीवभाव की व्याख्या में अद्वैत वेदान्तियों में मतभेद दिखाई देते हैं। इनमें से अवच्छेदवाद एवं प्रतिविम्बवाद उल्लेखनीय हैं।

(२) अवच्छेदवाद एवं प्रतिबिम्बवाद :

अवच्छेदवादी के मत में अन्तःकरण-अवच्छिन्न चेतन ही जीवात्मा है। यह अन्तःकरण प्रत्येक व्यक्ति में भिन्न-भिन्न है। इसी कारण जीवात्मा भी नाना है। इस मत में जीव घटाकाश के समान तथा ब्रह्म महाकाश के समान है। अवच्छेदवाद के समर्थन में अवच्छेदवादी "अंशोनाना व्यपदेशात्" (ब्रह्म सूत्र २/३/४३) यह सूत्र प्रस्तुत करते हैं। उपनिषद् में कहीं-कहीं पर जीव का ब्रह्माग्नि के स्फुलिंग के रूप में वर्णन किया गया है। इस प्रकार से अवच्छेदवाद मान लेने पर ब्रह्म-जीव में उपास्य-उपासक भाव भी बन सकता है।

प्रतिबिम्बवादी जीव को शुद्ध चेतन का प्रतिबिम्ब मानते है और अपने मत के समर्थन में "आभास एव च" (ब्रह्मसूत्र २/३/५०), यह सूत्र प्रस्तुत करते हैं। इस सूत्र के अनुसार जीव ब्रह्म का आभास है, अर्थात् प्रतिबिम्ब है। ब्रह्म बिम्ब है, जीव प्रतिबिम्ब है। जिस प्रकार सूर्य और जलस्थित सूर्य के प्रतिबिम्ब में भेद नहीं होता, उसी प्रकार ब्रह्म और ब्रह्म-प्रतिबिम्ब जीव में भेद नहीं है। फिर भी प्रतिबिम्ब के आधार के नाना होने से जिस प्रकार प्रतिबिम्बभाव से सूर्य नाना हो सकता है, इसी प्रकार नाना अन्तः करणों में प्रतिबिम्बित ब्रह्म भी नाना जीवरूप में प्रतीत होता है। प्रतिबिम्बवादी "अंशो नाना" इस सूत्र के भाष्य की व्याख्या करते हुए इस सूत्र को भी अपने ही समर्थन में प्रस्तुत करते हैं। सूत्र के शांकरभाष्य में "अंश इव अंशः", न हि निरवयवस्य मुख्योऽशः सम्भवति (२/३/४३ का भाष्य)। अर्थात् अवयवरहित शुद्ध चैतन्य का अंश सम्भव नहीं है, इसलिए जीव को प्रतिबिम्ब ही मानना चाहिए। ब्रह्म के साथ जीव का अंशाशिभाव-सम्बन्ध सम्भव नहीं है। "आभास एव च", इस सूत्र में "एव" शब्द होने के कारण प्रतिबिम्बवाद ही समर्थित होता है। आचार्य गोविन्दानन्द शांकरभाष्यरत्नप्रभा में "एव" शब्द के ऊपर जोर देकर कहते हैं कि सूत्रकार द्वारा प्रतिबिम्बवाद ही अभिप्रेत है और भाष्यकार ने उसी का समर्थन किया है।

आचार्य सुरेश्वर के मत में बिम्ब और प्रतिबिम्ब अभिन्न नहीं हैं। प्रतिबिम्ब बिम्ब की छाया अर्थात् आभास है। मुख की छाया मुख से भिन्न है। इस प्रकार ब्रह्म की छाया अर्थात् आभास ब्रह्म से भिन्न है। छाया सत्य नहीं, मिथ्या है। इसलिए प्रतिबिम्ब भी सत्य

नहीं, मिथ्या है। समष्टि-माया का आभास ईश्वर एवं व्यष्टि-अविद्या का आभास जीव है।

(३) प्रतिबिम्बवाद पर विभिन्न आचार्यों के मत :

प्रतिबिम्बवादी उक्त आभासवाद में अरुचि प्रकट करते हैं। उनके अनुसार जीव की व्याख्या प्रतिबिम्बवाद से अधिक संगत हो सकती है। दर्पण में प्रतिबिम्बित मुखप्रतिबिम्ब वस्तुतः मुख से पृथक् वस्तु नहीं है। इस प्रकार बुद्धिदर्पण में प्रतिबिम्बित चित्प्रतिबिम्ब चिदात्मा से भिन्न नहीं है। बिम्ब से प्रतिबिम्ब को पूर्णतः यदि भिन्न माना जाय, तो बिम्ब-प्रतिबिम्बभाव ही नहीं बन सकता। इसलिए प्रतिबिम्ब को बिम्ब से भिन्न नहीं मानना चाहिए। इस मत में जब "दर्पण में मुख नहीं है," ऐसा करके बाधज्ञान का उदय होता है, तो उस समय मुख के साथ दर्पण के सम्बन्ध का ही बोध होता है। इससे प्रतिबिम्ब से बिम्ब भिन्न नहीं सिद्ध होता। यहां पर शंका हो सकती है कि जैसे दर्पणगत मुख-प्रतिबिम्ब ज्ञान-शून्य होता है, उसी प्रकार जीव भी ज्ञान-शून्य होगा। अर्थात् जीव अपने आत्मा के साथ अपना भेद नहीं जान सकता, क्योंकि वह प्रतिबिम्ब है, जैसे दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब। दर्पण में स्थित जो मुखप्रतिबिम्ब है, वह मुख के साथ अपना अभेद नहीं समझ सकता, क्योंकि वह अचेतन है। प्रतिबिम्ब को चेतन नहीं मान सकते, क्योंकि चेतन मानने पर मुख में चेष्टा हुए बिना ही प्रतिबिम्ब में चेष्टा होने लगेगी। परन्तु मुख में चेष्टा हुए बिना प्रतिबिम्ब में चेष्टा नहीं होती। जीव में चैतन्य-गुण जीव-भाव के समय में भी होता है। इसके उत्तर में यही कहा जायेगा कि दृष्टान्त सर्वांश में नहीं दिया जाता। दृष्टान्त में इतना ही लेना चाहिए कि प्रतिबिम्ब और बिम्ब में जिस प्रकार भेद नहीं है, प्रतिबिम्ब वस्तुतः बिम्ब ही है, उसी प्रकार अन्तःकरण आदि उपाधियों को छोड़ने पर जीव ब्रह्म ही है। दर्पण में स्थित मुख प्रतिबिम्ब को मुख से भिन्न नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ऐसा कहने पर मुख के बिना भी प्रतिबिम्ब की स्थिति की आपत्ति होगी। कुछ अद्वैत वेदान्तियों के अनुसार प्रतिबिम्ब-बोध पूर्णतया भ्रान्तिमात्र है। जब प्रतिबिम्ब गृहीत होता है तब नेत्र-रश्मि दर्पण से टकराकर वापिस आकर पुनः बिम्ब-रूप मुख का ही ग्रहण कराती है। ग्रहण मुख का ही होता है। इसी कारण प्रतिबिम्ब विपरीत रूप में गृहीत होता है। अवच्छेदवाद में प्रतिबिम्बवादी दोष देते हुए कहते हैं कि जब चैतन्य अन्तः करण द्वारा परिच्छिन्न होता है तब वही परिच्छिन चैतन्य मृत्यु के पश्चात् नहीं रह सकता। जिस प्रकार घट को इधर-उधर ले जाया जा सकता है उसी प्रकार अन्तःकरण का परलोकगमन सम्भव है, किन्तु घट को स्थानान्तरित करने पर घट के अन्दर पूर्वाकाश नहीं रहता, अपितु जहां तट पर घट को ले जाया गया वहां का आकाश घट के अन्दर होता है, क्योंकि आकाश का गमन-आगमन सम्भव नहीं। इसी प्रकार शरीरपात के अनन्तर अन्तःकरण जब परलोकगमन करता है तब इहलोक में अन्तःकरण-अवच्छिन्न चेतन के साथ परलोकगमन नहीं करता, क्योंकि महाकाश-स्थानीय चेतन का गमनागमन सम्भव नहीं है। परलोकगामी

अन्तःकरण परलोकस्थ चैतन्य प्रदेश को ही अवच्छेद करेगा, इस लोक के चैतन्य-प्रदेश को नहीं। ऐसी स्थिति में इहलोक-परलोक चैतन्य भागों के भिन्न-भिन्न होने के कारण अन्तःकरण के एक होने पर भी जीव भिन्न-भिन्न होंगे तथा प्रतिकर्म व्यवस्था नहीं बनेगी। इससे कृत-नाश एवं अकृत-आगम दोष होंगे। एक जीव शुभ कर्म करके परलोक में भिन्न जीव हो जाने के कारण उस शुभ कर्म का फल नहीं पा सकेगा। इसी प्रकार अशुभ कर्म के लिए भी समझना चाहिए। यदि इहलोक-परलोक में चैतन्य में काल्पनिक भेद नहीं मानेंगे तो जीवेश्वर-भेद करना भी कठिन होगा। जिस प्रकार इहलोक-परलोक में एक चैतन्य है, उसी प्रकार भिन्न-भिन्न अन्तःकरणों में एक ही चैतन्य होने के कारण प्रतिकर्म-व्यवस्था नहीं बन पायेगी। जो चैतन्य राम के अन्तःकरण द्वारा परिच्छिन्न हुआ है, वही चैतन्य श्याम के भी अन्तःकरण द्वारा परिच्छिन्न होगा। इस प्रकार सुख-दुःख-भोग में अव्यवस्था होगी। प्रतिबिम्बवादियों का कहना है कि अवच्छेदवाद में जिस प्रकार अवच्छेद के गमनागमन की आपत्ति होती है, प्रतिबिम्बवाद में उसकी सम्भावना नहीं है। प्रतिबिम्बवाद में बिम्ब एक है, इसलिए भिन्न-भिन्न अन्तःकरण-रूप दर्पणों में एक ही बिम्बभूत चैतन्य के नाना प्रतिबिम्ब हो सकते हैं। फिर भी नाना प्रतिबिम्ब एक बिम्ब से अभिन्न हैं। अतः वे प्रतिबिम्ब अन्तःकरण-भेद से नाना लगने पर भी वस्तुतः एक ही हैं। इस मत में शुद्ध चैतन्य बिम्ब-स्थानीय है। वह किसी भी उपाधि से परिच्छिन्न नहीं होता।

कुछ लोग ईश्वर को भी शुद्ध चेतन का प्रतिबिम्ब मानते हैं और जीव को भी। कुछ लोग ईश्वर को बिम्ब और जीव को प्रतिबिम्ब कहते हैं। प्रकाशात्मयति के अनुसार ईश्वर बिम्ब-स्थानीय है और जीव उसका प्रतिबिम्ब है। अविद्या में चैतन्य का आभास ही जीव है। उनके अनुसार जीवेश्वर-भेद-साधक उपाधि अज्ञान है। अनादि अज्ञान के बिना जीवेश्वर-भेद नहीं होता। अज्ञान के विनाश होने पर जीव ब्रह्मस्वरूप हो जाता है। ब्रह्म के प्रतिबिम्ब ग्रहण करने में समर्थ अविद्या ही है। एक उपाधि में एक ही प्रतिबिम्ब पड़ सकता है। दो प्रतिबिम्बों के लिए दो उपाधियाँ चाहिए, परन्तु ऐसा सम्भव नहीं। इसलिए जीव और ईश्वर दोनों ही प्रतिबिम्ब हैं, यह मत नहीं माना जा सकता। ईश्वर बिम्ब है और जीव प्रतिबिम्ब। इस प्रकार का सिद्धान्त ही ठीक है। बिम्ब होने के कारण ईश्वर में स्वातन्त्र्य आदि गुणों के होने में असंगति भी नहीं है और इस प्रकार जीव ईश्वराधीन भी रहेगा। इसी से ईश्वर को बिम्ब मानने के स्वतन्त्र ईश्वर के लिए "लोकवत्तुलीलाकैवल्यम्" (ब्रह्मसूत्र २/१/३३), इस सूत्र की भी संगति बैठ जाती है। लोक में भी दर्पण में पड़े हुए अपने प्रतिबिम्ब के ऋजु-वक्र आदि भावों को देखकर बिम्बभूत व्यक्ति खेलता है, प्रसन्न होता है। वैसे ही ब्रह्म अविद्या में प्रतिबिम्बित अपने ही रूप-जीवों को देखकर खेलता है। इसी अर्थ में अर्थात् ईश्वर स्वतन्त्रतापूर्वक सृष्टिलीला रचता है, इस अर्थ में ईश्वर बिम्ब है और जीव प्रतिबिम्ब है, यह सिद्धान्त अधिक संगत लगता है। प्रतिबिम्ब-ईश्वरवादियों के अनुसार ईश्वर की स्वतन्त्रता की कल्पना क्लिष्ट होगी। जो लोग अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित चैतन्य

को जीव कहते हैं, उनके सिद्धान्त की व्याख्या सुसंगत नहीं है, अथवा उनके सिद्धान्त की यह व्याख्या कि जीव अविद्या-प्रतिबिम्बित चैतन्य है, इस मत के अनुसार हो जायेगी। अविद्या में चित् का प्रतिबिम्ब ही जीव है, फिर भी भिन्न-भिन्न अन्तकरणों के साथ तादात्म्य-अध्यास होने के कारण उन-उन अन्तःकरण-प्रयुक्त जीवों में सुख-दुःख, कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि धर्म सम्भव हो सकते हैं। इन धर्मों के लिए अन्तःकरण ही विशेष-अभिव्यक्ति का स्थान है। अन्तःकरण अविद्या का ही परिणाम है। इसलिए अविद्या में प्रतिबिम्बित चेतन जीव है, इसकी व्याख्या, अन्तःकरण में प्रतिबिम्बित चैतन्य जीव है, इस प्रकार करने पर भी किसी प्रकार की असंगति नहीं हैं।

(४) बिम्ब से प्रतिबिम्ब भिन्न है या अभिन्न?:

प्रतिबिम्ब बिम्ब से भिन्न है या अभिन्न है? यह सत्य है या मिथ्या? इन प्रश्नों के उत्तर में कुछ अद्वैत वेदान्ती प्रतिबिम्ब को बिम्ब से अभिन्न कहते हैं। भेद की जो प्रतीति होती है, वह भ्रमात्मक है। इस मत के अनुसार बिम्ब-अभिन्न होने के कारण प्रतिबिम्ब भी सत्य है। अनुमान के रूप में प्रतिबिम्ब की सत्यता की सिद्धि इस प्रकार होगी - "बिम्ब के समान प्रतिबिम्ब भी सत्य है, प्रतिबिम्ब से अभिन्न होते हुए भी बाधाभाव होने के कारण"। इस प्रकार अभिन्नतया प्रतिबिम्ब सत्य होता है। कुछ आचार्यों के मत में बिम्ब एवं प्रतिबिम्ब अभिन्न नहीं है। बिम्ब सत्य है, प्रतिबिम्ब मिथ्या है। उनके अनुसार मुख का प्रतिबिम्ब दर्पण में है, ग्रीवा में स्थित मुख दर्पणस्थ मुख नहीं हो सकता। ग्रीवास्थ मुख और दर्पणस्थ मुख परस्पर विपरीत होते हैं। जो लोग कहते हैं कि "हमने दर्पण में अपना मुख देखा है", उनका ऐसा अभेद-कथन भ्रमपूर्ण है। और भी, बात यह है कि छोटे दर्पण में मुख बड़ा होने पर भी छोटा ही दिखाई देगा। इस प्रकार बिम्ब-प्रतिबिम्बभेदवादी के अनुसर बिम्ब प्रतिबिम्ब से भिन्न सिद्ध होता है। इसलिए अद्वैत विद्याचार्य प्रतिबिम्ब को मिथ्या ही कहते हैं। विवरणाचार्य आदि के अनुसार दर्पण को देखकर मनुष्य कहता है कि "मेरा मुख मलिन है, मेरा मुख दीख रहा है", इत्यादि। इस प्रकार के व्यवहार से बिम्ब और प्रतिबिम्ब का अभेद सिद्ध होता है। प्रतिबिम्ब बिम्बाभिन्न है। भेद-व्यवहार औपचारिक है। (देखिए सिद्धान्तलेशसंग्रह, अच्युतग्रन्थमाला, सं. २०११, वाराणसी, पृ. ३२२)।

विवरणानुसारी आचार्यों का और भी कहना है, प्रतिबिम्ब यदि बिम्ब से भिन्न एवं मिथ्या हुआ, तो "अहं ब्रह्मास्मि" एवं "तत्त्वमसि" आदि वेदान्त-वाक्यों में प्रतिपादित जीव-ब्रह्मैक्य की सिद्धि कैसे होगी? इन वाक्यों में जीव को ब्रह्म ही कहा गया है और ब्रह्म होने के कारण जीव वस्तुतः नित्य शुद्ध स्वरूप है। ऐसे जीव को बिम्ब से प्रतिबिम्ब को भिन्न मानकर मिथ्या कह देने पर श्रुति-वाक्यों की असंगति होगी, इसीलिए प्रतिबिम्ब को बिम्बाभिन्न मानना चाहिए तथा उसे सत्य मानना चाहिए। विवरणाचार्य के इस मत का अनुसरण विद्यारण्य मुनि आदि आचार्य भी करते हैं।

बिम्ब-प्रतिबिम्बभिन्नवादी अद्वैतविद्याचार्य आदि का कहना है कि पूर्वोक्त प्रतिबिम्ब को बिम्ब से अभिन्न एवं सत्य मानने पर जीव प्रतिबिंबिततया सत्य सिद्ध होगा, जबकि अहंबुद्धिगम्य जीव अध्यस्त होने के कारण मिथ्या हुआ करता है।

वस्तुतः अद्वैतवेदान्त के अनुसार जीवगत शुद्ध चैतन्य ही ब्रह्म है। "अहं ब्रह्मास्मि" आदि वाक्यों द्वारा लक्षणा से उसी का शुद्ध चैतन्य से अभेद कहा गया है, न कि अध्यस्त अहं के साथ। अध्यस्त अहन्तादि धर्मों की व्यावृत्ति करके ही जीवब्रह्माभेद सिद्ध होता है। इस प्रकार जीव को अध्यस्ततया मिथ्या भी कहा जा सकता है तथा शुद्ध चैतन्यतया ब्रह्माभिन्न होने के कारण सत्य भी कहा जा सकता है। इसीलिए पूर्वोक्त प्रतिबिम्ब की सत्यता एवं प्रतिबिम्ब के मिथ्यात्व में कोई असंगति नहीं है। दर्पणस्थ प्रतिबिम्ब पृथक् रूप से मिथ्या है, और बिम्ब-रूप से सत्य है। इसलिए उक्त दोनों मतों में बहुत सैद्धान्तिक मतभेद नहीं दीखता।

१०. जगत् और जगन्मिथ्यात्व :

अद्वैतवाद जगत् के बारे में विवर्तवाद को मानता है। अज्ञान के कारण जिस प्रकार रस्सी में सर्प का भ्रम होता है, उसी प्रकार अविद्या के कारण ब्रह्म में मिथ्या प्रपंच का भ्रम होता है। जिस प्रकार रस्सी में दृष्ट सर्प का उपादान रस्सी है, उसी प्रकार ब्रह्म भी सर्वाधिष्ठानरूप से मिथ्या-प्रपंच का आश्रय है। जिस प्रकार सर्प-भ्रम के कारण रस्सी में किसी भी प्रकार की विकृति नहीं आती, उसी प्रकार ब्रह्म भी प्रपंच-भ्रम के कारण विकृत नहीं होता। वह सच्चिदानन्दरूप से अविकृत होता हुआ भी प्रपंच का "विवर्तोपादान" बनता है। परब्रह्म जगत् का परिणामी कारण नहीं है, क्योंकि श्रुति ब्रह्म को निर्विकाररूप से प्रतिपादित करती है। विवर्तवाद के अनुसार सम्पूर्ण विश्व मायाकल्पित और मिथ्या है। अद्वैतवेदान्त में सदसदनिर्वचनीय को मिथ्या कहा जाता है। कार्यजगत् सद् ब्रह्म का विवर्त है, परिणाम नहीं। विवर्त और परिणाम के लक्षण आचार्यों ने भिन्न-भिन्न रूप से किये है-

> **वस्तुनस्तत्समसत्ताको अन्यथाभावः परिणामः, तदसम-**
> **सत्ताको विवर्त इति वा, कारणसलक्षणोऽन्यथाभावः**
> **परिणामः तद्विलक्षणो विवर्त इति वा, कारणभिन्नं कार्यं**
> **परिणामः, तदभेदं विनैव तद्व्यतिरेकेण दुर्वचं कार्यं विवर्त इति वा**
> **(सिद्धान्तलेशसंग्रह, प्रथम परिच्छेद)।**

इसी प्रकार वेदान्त-परिभाषा में भी परिणाम और विवर्त के लक्षण दिये गये हैं- "परिणामो नाम उपादान-समसत्ताककार्यापत्तिः, विवर्तो नाम उपादानविषमसत्ताककार्यापत्तिः।" उपादानसमानजातीय कार्य को परिणाम और विवर्त उपादानविषमजातीय कार्य को कहते हैं, जैसे दही दूध का परिणाम है और शुक्तिरजत शुक्ति का विवर्त है। विवर्तभूत कार्य-प्रपंच

को अनिर्वाच्य भी कहा जाता है। इसी कारण विवर्तवाद को अनिर्वाच्यवाद और मायावाद भी कहा जाता है।

अद्वैतवेदान्त का विवर्तवाद सांख्यदर्शन-अभिमत सत्कार्यवाद से विलक्षण होता हुआ भी कुछ अंश में समान है। अद्वैतमत में जगत् सत् ब्रह्म का विवर्त है और माया का परिणाम है। सांख्य के अनुसार जगत् त्रिगुणात्मिका प्रकृति का परिणाम है। किन्तु सांख्य के अनुसार कार्यरूप जगत् (प्रपंच) सत्य है। अद्वैत के अनुसार जगत् का उपादान माया है और वह अनिर्वाच्य है। इसलिए माया का परिणाम जगत् (प्रपंच) भी सदसदरूपेण अनिर्वाच्य है, अर्थात् मिथ्या है। सांख्य का यह कथन कि कार्य मात्र ही कारण का अवस्थाविशेष है, अद्वैतवादी को स्वीकार्य है। सांख्यदर्शन कार्य और कारण में अभेद सम्बन्ध मानता है। विवर्तवादी के अनुसार यह मत एक सीमा तक ही सत्य है क्योंकि कार्यरूप प्रपंच अविद्याकार्य होने के कारण सत्त्वरजस्तमोगुणात्मक है, अतएव वह अविशुद्ध है। पुनश्च कारणरूप-ब्रह्म गुणातीत अतिशुद्ध अपापविद्ध है। कार्य ससीम है और कारण असीम (अखण्ड) है। दोनों में सर्वथा अभेद नहीं हो सकता। कार्य मिथ्या या माया का परिणाम है। माया के धर्म शुद्ध ब्रह्म को स्पर्श नहीं करते। अद्वैतवादियों ने आरम्भवादी न्यायवैशेषिकों द्वारा स्वीकृत असत्कार्यवाद को भी स्वीकार नहीं किया, क्योंकि आरम्भवाद के अनुसार कार्य कारण से एक नवीन आरम्भ है। अद्वैतवादी कार्य को कारण से "अनन्य" मानते हैं। न्याय के कार्यकारणवाद के अनुसार कार्य कारण से पूर्णतया भिन्न होता है। सांख्य के कार्य-कारणवाद के अनुसार कार्य कारण के ही समान स्तर का होता है। इसीलिए उक्त दोनों सिद्धान्तों के अनुसार कार्य-कारण की समीचीन व्याख्या नहीं हो सकती, क्योंकि कार्य और कारण को भिन्न-भिन्न मानने पर एक को जानने पर कार्यमात्र को जानना हो जाता है, इस प्रतिज्ञा का उपपादन नहीं हो सकता। इसी कारण अद्वैतवादियों ने कार्य को कारणसत्ता में अनुप्राणित माना है। "अनन्य" का अर्थ अनतिरिक्त है। कार्य-प्रपंच कारण-ब्रह्म से अतिरिक्त नहीं है, यही उक्त 'अनन्य' पद का तात्पर्य है। कार्य की सत्ता स्वतन्त्र नहीं है, अद्वैतवेदान्त का कार्य-कारणवाद के सम्बन्ध में यही अभिप्राय है। सांख्य-दर्शन कार्य को सत् कहता है। अद्वैतवादी सत्कार्यवाद को नहीं अपितु सत्कारणवाद को मानते हैं। इसको सत्विवर्तवाद भी कह सकते हैं। इस दृष्टि से सत्कार्यवाद और आरम्भवाद विवर्तवाद की पूर्वभूमिका ही हैं।

"प्रतिष्ठितेऽस्मिन् परिणामवादे स्वयं समायाति विवर्तवादः।
आरम्भवादः परिणामवादो विवर्तवादस्य हि भूमिकेयम्।"
(अद्वैतब्रह्मसिद्धि)

सत्कार्यवाद के प्रसंग में कार्य-कारण के सम्बन्ध की व्याख्या करने के लिए ब्रह्मसूत्रकार ने "अनन्य" पद का जो प्रयोग किया है, उसकी व्याख्या में शंकराचार्य का

कहना है कि द्रष्टृ-दृश्य, भोक्तृ-भोग्य, ज्ञातृ-ज्ञेय, कारणकार्य आदि विभाग अद्वैतमत में व्यावहारिक दृष्टि से मानने पर भी वस्तुतः इनका कोई पारमार्थिक अस्तित्व नहीं है। परमार्थ सत् एकमात्र ब्रह्म है। अन्य वस्तुओं की सत्ता भी अधिष्ठान-ब्रह्म के कारण है। समुद्र की लहरें जिस प्रकार समुद्र से पृथक् नहीं हैं, मिट्टी के घटादि जिस प्रकार मिट्टी से भिन्न नहीं हैं, और सुवर्ण-आभूषण जिस प्रकार सुवर्ण से भिन्न नहीं है, उसी प्रकार विश्वप्रपंच भी कारणस्वरूप ब्रह्म के अतिरिक्त (भिन्न) नहीं है। घटादि तो मात्र कथन के लिए हैं, वस्तुतः तत्त्व तो मिट्टी ही है। उसी प्रकार आपाततः ब्रह्म में प्रपंच भी दिखाई देता है। परमार्थ सत्य तो ब्रह्म ही है। आकाशादि पदार्थ भी अधिष्ठान की सत्ता से ही भासित हो रहे हैं। परमार्थतः ब्रह्म के अतिरिक्त द्वितीय वस्तु नहीं है।

आचार्य शंकर के "अध्यासो मिथ्येति भवितुं युक्तम्", इस वचन को आधार मानकर ही पद्मपादाचार्य ने पंचपादिका में कहा है "मिथ्या शब्दो द्व्यर्थः अपह्नववचनो निर्वचनीयतावचनश्च", अर्थात् मिथ्या शब्द के दो अर्थ हो सकते हैं। (१) अपह्नवचन, क्योंकि मिथ्या शब्द का लोक में अपह्नव अर्थ में भी प्रयोग देखा जाता है। तथा (२) अनिर्वचनीयतावचन अर्थात् सदसदादि रूपों से अकथनीय। यहां पर मिथ्या शब्द का अर्थ अनिर्वचनीयता ही है, "मिथ्येत्यनिर्वचनीयतोच्यते"। अतः मिथ्यात्व का लक्षण हुआ सदसदनधिकरणस्वरूप अनिर्वाच्यत्व, अर्थात् सत् भी नहीं, असत् भी नहीं, सदसद्रूप भी नहीं, तीनों प्रकारों से विलक्षण। जो सद्रूप से और सदसद् उभय रूप से भी कथनीय नहीं है, वही अनिर्वचनीयरूप मिथ्या है। नृसिंहाश्रम ने वेदान्त-तत्त्वविवेक में पंचपादिका का यह लक्षण उद्धृत किया है। जो तुच्छ असत् है जैसे आकाशकुसुमादि, उसमें अन्यत्वादि धर्म भी सम्भव नहीं है। अतः तुच्छ में उक्त लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं हो सकती। अन्यत्वादि ध र्म को तुच्छ में मानने पर तुच्छ भी प्रपंच के ही अन्तर्गत होगा। दूसरी बात यह है कि तुच्छ तो निःस्वरूप है (वेदान्ततत्त्वविवेक पृ. १६८)।

अब शंका हो सकती है कि अनिर्वचनीयत्वरूप से तो फिर भी निर्वचनीय हो ही रहा है? इसके उत्तर में अद्वैतवादियों का कहना है कि निरुक्तिविरहतामात्र को तो हम अनिर्वचनीय कहते नहीं, अपितु सत्त्वासत्त्व उभयरूप से निरुक्तिविरहता को अनिर्वचनीय कहते हैं (अद्वैतसिद्धि पृष्ठ ८७३)।

पंचपादिका के इस लक्षण को मधुसूदन ने अद्वैतसिद्धि में पंचम लक्षण के रूप में उपन्यस्त किया है। उक्त सदसदनधिकरणत्वरूप अनिर्वाच्यत्व अप्रसिद्ध है, ऐसा आक्षेप द्वैतवादी न्यायामृतकार ने किया है और उक्त सदसदनधिकरणत्वरूप साध्य के तीन विकल्प करके तीनों में अर्थान्तरतादि दोष प्रदर्शित किये हैं। उक्त तीनों विकल्पों में से द्वितीय "सत्त्वात्यन्ताभावासत्त्वात्यन्ताभावरूपधर्मद्वय" विकल्प को मान लेने पर पूर्वोक्त दोषों की सम्भावना नहीं है। अप्रसिद्धि-विशेषणता अर्थात् साध्याप्रसिद्धि की आपत्ति के निरसन के लिए अनुमान-प्रयोग से सामान्यतया साध्य की प्रसिद्धि की जाती है, यथा सत्त्व और

असत्त्व, इन दोनों धर्मों का किसी एक धर्मी में अभाव अवश्य होगा, धर्मी होने से, रूपरस के समान, जैसे रूप और रस पृथ्वी और जल के धर्म हैं और इन दोनों का अभाव वायु में सिद्ध है। रूप और रस में धर्मस्वरूप हेतु है तथा एकधर्मी वायु में रूप और रस का अत्यन्ताभाव है। इस प्रकार अनुमान के अंग, हेतु एवं साध्य की व्याप्ति भी प्रसिद्ध है। पूर्वोक्त अनुमान का पक्ष है सदसत्त्व। उसमें हेत धर्मत्व सिद्ध ही है अर्थात् हेतु की पक्षवृत्तिता सिद्ध हुई। अतः अनुमान-बल से सत्त्वासत्त्व धर्मों का अत्यन्ताभाव किसी एक धर्मी में अवश्य होगा। इस प्रकार सत्त्वासत्त्वानधिकरणत्त्वरूप साध्य सामान्यतः सिद्ध होने पर साध्याप्रसिद्धि दोष नहीं लगाया जा सकता।

पंचपादिकाविवरणकार प्रकाशात्मयति ने "प्रतिपन्नोपाधावभावप्रतियोगित्वमेव मिथ्यात्वं नाम", इस प्रकार मिथ्यात्व का लक्षण किया है। अद्वैतसिद्धिकार ने इस लक्षण को और स्पष्ट करने के लिए लक्षणस्थ अभाव पद के स्थान में "त्रैकालिक निषेध" शब्द का प्रयोग किया है। विवरणकार ने "नेह नानास्ति" इस श्रुति का अनुसरण करते हुए यह लक्षण प्रस्तुत किया है। "लक्षण" का अर्थ है "प्रतियोगी के आधाररूप से प्रतीत जो अधिकरण है उसमें एवं भूत अधिकरण में अत्यन्ताभाव का प्रतियोगित्व ही मिथ्यात्व है"। इस लक्षण में स्वाश्रय रूप से अभिमत अर्थात् प्रतिपन्नोपाधौ" इस पद के ग्रहण होने से आकाशकुसुमादि में मिथ्यात्व-लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं होगी। आकाशकुसुम या शशविषाण अलीक पदार्थ है। अलीक पदार्थ की प्रतीति किसी भी आधार में नहीं होती। ब्रह्म में भी लक्षण की अतिव्याप्ति नहीं है। ब्रह्म सकल पदार्थों का अधिष्ठान है, परन्तु ब्रह्म का कोई अधिष्ठान नहीं है, वह निरधिष्ठान है। आकाशादि प्रपंच लक्षण का लक्ष्य है। उसमें लक्षण जाता है, क्योंकि अद्वैतमत में आकाशादि सभी प्रपंच सद्ब्रह्माश्रित हैं, अतएव आकाशादि प्रपंच अन्याश्रित होने के कारण मिथ्या हैं। प्रकाशात्मयति द्वारा प्रदर्शित इस लक्षण में "प्रतिपन्नोपाधि" पद के द्वारा प्रतिपतित्त अर्थात् ज्ञान की बात कही गई है। यह प्रतिपत्ति यथार्थरूप प्रतिपत्ति है या भ्रान्तिरूप? यदि प्रतिपत्ति यथार्थरूप है अर्थात् स्वाश्रय में वस्तुतः वह है, तब तो उस वस्तु का उस आधार में अत्यन्ताभाव असंभव हो जायेगा, अतएव वह वस्तु त्रैकालिक निषेध का प्रतियोगी कैसे होगी? और प्रतिपत्ति को मिथ्या अर्थात् भ्रान्तिरूप प्रतिपत्ति स्वीकार करने पर लक्षण में सिद्धसाधनतादोष होगा, क्योंकि जहां जो वस्तु नहीं है वहां पर उस वस्तु का अत्यन्ताभाव तो प्रतिवादी को भी स्वीकार है। लक्षण में कुछ नई बात तो रही नहीं? इस आक्षेप के निराकरण के लए कहना होगा कि उक्त मिथ्यात्व-लक्षण में प्रतिपन्नोपाधि पद द्वारा विवक्षित प्रतिपत्ति न भ्रमरूप है और न प्रमारूप है, अपितु भ्रमप्रमा-साधारणी प्रतिपत्ति ही विवक्षित है। वह कोई विशेष प्रतिपत्ति नहीं है। "पर्वतो वह्निमान्, धूमात्", इस अनुमान में हेतु धूम, पर्वतीय अथवा महानसीय, इस प्रकार किसी विशेष धूम को हेतु नहीं कहा जा सकता, क्योंकि दोनों पक्ष ही दोषयुक्त हैं। पर्वतीय धूम को यदि हेतु मान लिया जाए तब महानस-दृष्टान्त में पर्वतीय धूम के अभाव होने के कारण

दृष्टान्त साध्यविकल होगा, और महानसीय धूम को हेतु मानने पर पक्षभूत पर्वत में महानसीय धूम के न रहने के कारण स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास होगा। अतएव सामान्य धूम को हेतु लिया जाता है, न कि महानसीय या पर्वतीय आदि विशेष धूम को। इसी प्रकार प्रकृत लक्षण में प्रतिपत्ति से भ्रमप्रमासामान्य प्रतिपत्ति ली जायेगी, भ्रान्तिरूप या प्रमारूप प्रतिपत्ति नहीं।

यहाँ अद्वैतवादी का कहना है कि त्रैकालिक निषेध अर्थात् अत्यन्ताभाव को तात्त्विक मान लेने पर किसी प्रकार की असंगति नहीं होगी, क्योंकि अद्वैतवाद में अभाव को अधिकरणरूप माना जाता है, अर्थात् यह जो कहा गया था कि अभाव को तात्त्विक मानने पर अद्वैतवाद की हानि होगी, यह ठीक नहीं है। परिदृश्यमान विश्वप्रपंच का आश्रय ब्रह्म में प्रपंच का निषेध ब्रह्मस्वरूप ही है, उससे अतिरिक्त नहीं। अतिरिक्त स्वीकार करने पर तो द्वैतवाद आ ही जायेगा। और यह भी आक्षेप निराधार है कि प्रपंचनिषेध यदि तात्त्विक है तो उस सत्य या तात्त्विक निषेध का प्रतियोगी प्रपंच तात्त्विक हो जायेगा। शुक्ति-रजत में प्रातिभासिक रजत का जो शुक्ति में अभाव है वह तो व्यावहारिक अभाव ही है। प्रातिभासिक रजत की अपेक्षा व्यावहारिक अभाव अधिक सत्य है, फिर भी व्यावहारिक सत्य अभाव के प्रतियोगी अध्यस्त रजत को सत्य रजत कहा नहीं जाता। उसमें निषेध को अतात्त्विक मानने पर भी कोई हानि नहीं, क्योंकि उस प्रकार निषेध भी व्यावहारिक तथा मिथ्या है।

पुनश्च "ज्ञान-निवर्त्यत्वं वा मिथ्यात्वम्" ज्ञान द्वारा जिसका बाध हो वह मिथ्या है- इस लक्षण को लीजिए। विवरणाचार्य प्रकाशात्मयति के अनुसार-"बाध्यत्व मिथ्यात्व है" और यह बाध्यत्व प्रतिपन्नोपाधि में अभाव प्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व का निरूपण है। यह "नेह नानाऽस्ति किंचन" इस श्रुति कि अनुसार है और ज्ञाननिवर्त्यत्वरूप मिथ्यात्वलक्षण "विद्वान् नामरूपाद् विमुक्तः" इत्यादि श्रुत्यनुसार भी है। विवरणकार द्वारा प्रदर्शित मिथ्यात्व का यह द्वितीय लक्षण (अर्थात् मिथ्यात्व-लक्षणों में तृतीय लक्षण) अन्य आचार्यों द्वारा भी समर्थित है। वार्तिककार सुरेश्वर चार्य ने भी "तत्त्वमस्यादि वाक्योत्थसम्यधी जन्ममात्रतः" इस कथन के द्वारा इस लक्षण का उल्लेख किया है (वेदान्तप्रक्रिया प्रत्यभिज्ञा, वार्तिकप्रस्थानपरीक्षा पृ. २२०)।

इस लक्षण में पूर्वपक्षी दोष दिखाते हुए कहते हैं, "ज्ञान-निवर्त्यत्व ही मिथ्यात्व है", ऐसा कहने पर जिस किसी रूप में ज्ञान-निवर्त्यत्व लिया जा सकता है अर्थात् स्वोत्तरवर्ति योग्य विभु-विशेषगुणत्वरूप से भी ज्ञान द्वारा निवर्त्यत्व लिया जा सकता है। ऐसा अर्थ करने पर उत्तर-ज्ञान द्वारा निवर्तनीय पूर्वज्ञान में मिथ्यात्वलक्षण की अतिव्याप्ति होगी। जैसे "अयं घटः", ऐसा मुझे ज्ञान हुआ। पश्चात् "अयं पटः" ऐसा ज्ञान हुआ। इस प्रक्रिया में "अयं पटः" इस उत्तरज्ञान के उत्पन्न होने से "अयं घटः" यह पूर्वज्ञान नष्ट हो जाता है। ऐसा नियम है और अनुभव से भी सिद्ध है। अतएव उत्तरज्ञान द्वारा पूर्वज्ञान का नाश हुआ और मिथ्यात्व-लक्षण की अतिव्याप्ति पूर्वज्ञान में हुई। परन्तु यहाँ उत्तरज्ञान से नाश्य पूर्वज्ञान

विनाशी तो है, पर वह मिथ्या नहीं है। अतः अलक्ष्य में लक्षण के जाने से अतिव्याप्ति हुई। अतएव सिद्धसाधनता-दोष होगा। दृश्यत्वादि हेतु द्वारा इस प्रकार के मिथ्यात्व की सिद्धि करने पर अंशतः सिद्धसाधनता है, क्योंकि पूर्वज्ञान में ज्ञान-निवर्त्यत्व पूर्वपक्षी भी स्वीकार करते हैं और मुद्गरपातादि द्वारा निवर्त्य अतीत घटादि में लक्षण की अव्याप्ति होगी, क्योंकि मुद्गर या दण्ड के प्रहार से जो घट नष्टहो चुका है, सिद्धान्त पक्ष में तो वह मिथ्या ही है। उस मिथ्या अतीत घट में लक्षण नहीं पहुँचा, क्योंकि वह अतीत घट ज्ञान द्वारा निवर्त्य नहीं, अपितु मुद्गरादि द्वारा निवर्त्य है और यदि सिद्धान्ती "ज्ञानत्वेन ज्ञाननिवर्त्यत्वं वा मिथ्यात्वम्", ऐसा लक्षण कहते हैं, तब अर्थ होगा-"ज्ञानत्वावच्छिन्नकारणतानिरूपितकार्यतावत् जो नाश है, उस नाशप्रतियोगित्व मिथ्यात्व" - इस प्रकार के अर्थ करने पर भी मुद्गरादि द्वारा नष्ट घटादि में अव्याप्ति तो रहेगी ही, और मिथ्यात्वानुमान का दृष्टान्त भी साध्यविकल है, क्योंकि शुक्तिज्ञान द्वारा रजत का नाश हो गया, ऐसा अनुभव से असिद्ध है। इसी प्रकार प्रपंच-नाश के प्रति ब्रह्मज्ञान की भी कारणता नहीं है। यह लक्षण असंभव-दोष से भी युक्त है, क्योंकि अपरोक्ष अध्यास के निवर्तक ज्ञान को भी अपरोक्ष ही होना चाहिए, परोक्ष ज्ञान के द्वारा अपरोक्ष अध्यास की निवृत्ति कैसे हो सकती है? अतः शुक्तिरजतादि अधिष्ठानतत्त्वसाक्षात्कारत्वरूप से ज्ञान-निवर्त्य होने पर भी ज्ञानत्वेन ज्ञान-निवर्त्य नहीं है। यदि सिद्धान्ती पूर्वोक्त दोषों को दूर करने के लिए "ज्ञानत्वव्याप्यधर्मेण ज्ञाननिवर्त्यत्वं मिथ्यात्वम्" ऐसा कहें, तो भी अतिव्याप्ति दोष से मुक्ति नहीं है। कारण, ज्ञानत्वव्याप्यधर्म स्मृतित्व और उस स्मृतित्वरूप से ज्ञान-निवर्त्यत्व संस्कार दोनों में है। संस्कारों में स्मृति उत्पन्न होती है। पश्चात् स्मृतिजनक संस्कार नष्ट हो जाते हैं। अतः संस्कार में स्मृतिनाश्यत्व है और स्मृतिनाश्यत्वप्रयुक्त मिथ्यात्व संस्कार में अतिव्याप्त है। यदि अद्वैतवादी कहें कि संस्कार में स्मृतिनाश्यत्व होने पर भी नाशकतावच्छेदक धर्म स्मृति नहीं अपितु उत्तरवर्ती आत्मविशेषगुणत्व ही है, अतः ज्ञानत्वव्याप्यधर्मपुरःसर स्मृति संस्कारनाशक नहीं है, आत्मविशेषगुणत्व तो ज्ञानत्वव्याप्य धर्म है नहीं। इस प्रकार अद्वैतवादी का दोषमुक्त होने का प्रयास व्यर्थ है, क्योंकि स्मृति स्मृतित्वरूप से ही संस्कार का ही निवर्तक है। आत्मविशेष गुणत्वरूप को निवर्तक मानने पर इच्छा, कृति, द्वेषादि को भी, आत्मविशेषगुण होने के कारण, संस्कार-निवर्तक मानना पड़ेगा। ज्ञान-प्रागभाव भी ज्ञान-निवर्त्य है, परन्तु वह मिथ्या नहीं है। इस प्रकार "नामरूपाद् विमुक्तः " इत्यादि श्रुति द्वारा नामरूप की निवृत्ति प्रतिपादित होने पर भी नामरूप का मिथ्यात्व सिद्ध नहीं होता। यही पूर्वपक्ष का आशय है।

पूर्वपक्ष की ओर से उक्त आशंकाओं के करने पर अद्वैत वेदान्ती उत्तर देते हैं कि मिथ्यात्वलक्षण असम्भव नहीं है। "ज्ञाननिवर्त्य" का अर्थ हम इस प्रकार नहीं करते जैसा कि पूर्वपक्षी ने किया है। "ज्ञाननिवर्त्यत्व" से हमारा तात्पर्य है, "ज्ञानप्रयुक्त वस्थितिसामान्यविरह-प्रतियोगित्वम्" अर्थात् ज्ञानप्रयुक्त अवस्थितिसामान्य का जो अत्यन्ताभाव है उसका प्रतियोगित्व ही ज्ञाननिवर्त्यत्व का अर्थ है और एवंभूत प्रतियोगित्व ही मिथ्यात्व है।

ज्ञान पद से अधिष्ठानतत्त्वज्ञान लेना है, अर्थात् अधिष्ठानतत्त्वज्ञान-व्यापक जो अवस्थितिसामान्य का अत्यन्ताभाव है उसका प्रतियोगित्व मिथ्यात्व है।

मिथ्यात्व के उपर्युक्त तीन लक्षणों के अतिरिक्त चित्सुखाचार्य एवं आनन्दभट्टारक द्वारा प्रस्तुत दो लक्षण और हैं। मधुसूदन सरस्वती ने इन पांचो लक्षणों की अद्वैतसिद्धि में विस्तृत व्याख्या एवं समीक्षा प्रस्तुत की है। (द्रष्टव्य इसी ग्रन्थ में वादप्रस्थान)।

११. शब्दापरोक्षवाद और अविद्यानिवृत्ति :

"तत्त्वमसि" आदि वाक्यों द्वारा अथवा "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इत्यादि वाक्यों द्वारा ब्रह्मसाक्षात्कार हो जाता है, ऐसा विवरणसम्प्रदाय का मत है। "यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म" इत्यादि वाक्यों में स्वप्रकाशब्रह्मविषयक ज्ञान को अपरोक्षज्ञान कहा गया है। विशुद्धब्रह्मविषयक अज्ञान ही समस्त दुःखादि अनर्थों का मूल है। वेदान्तवाक्यजन्य अपरोक्षज्ञान से ही अज्ञाननाशपूर्वक अनर्थों से मुक्ति सम्भव है।

भामती-प्रस्थान वेदान्तवाक्यजन्यज्ञान को अपरोक्षज्ञान नहीं स्वीकार करता। उनके अनुसार "तत्त्वमसि" आदि वेदान्तवाक्यजन्य ज्ञान शब्दज्ञान है और शब्दज्ञान परोक्षज्ञान होता है। वेदान्तवाक्यश्रवण के अनन्तर कर्म और उपासना की सहकारिता से अविद्यानिवृत्ति होती है।

विवरणप्रस्थान के अनुसार शब्द से ही अपरोक्षज्ञान होता है। वह "दशमस्त्वमसि" वाक्य से खोया हुआ दशम व्यक्ति के अपरोक्ष का उदाहरण प्रस्तुत करते हैं। कहीं पर दश व्यक्ति एक नदी पार करके अपने को छोड़कर नौ व्यक्तियों को गिन रहे थे। प्रत्येक साथी अपने को गिनना भूल जाता था और सभी दशवें साथी को खोया हुआ समझते थे। किसी पथिक ने नौ साथियों को गिनकर दशवें व्यक्ति को स्पर्शकर के बताया - "दशमस्त्वमसि", (तुम दसवें हो)। तब उन सभी को दशवाँ साथी दिखाई दिया। इसे शब्द अपरोक्ष ज्ञान कहते हैं। यह साक्षात्कार "दशमस्त्वमसि" इस वाक्य या शब्द से हुआ है। इसी प्रकार विवरणाचार्यों के अनुसार "तत्त्वमसि" आदि वाक्यों से अपरोक्षज्ञान अर्थात् साक्षात्कार हो जाता है शब्दापरोक्षवाद के पक्ष में विवरण सम्प्रदायाचार्यों ने अनुमानादि प्रमाण भी प्रस्तुत किये हैं।[1] भामती-प्रस्थान के आचार्यों ने शब्दापरोक्षवाद का प्रत्याख्यान करते हुए विवरण-सम्प्रदाय द्वारा प्रस्तुत अनुमान में दोषों का प्रदर्शन किया है। परन्तु विवरणपन्थी आचार्य चित्सुख ने अनेक युक्तियों और तर्कों से उन दोषों का निराकरण किया है। उनका कहना है कि "दशमस्त्वमसि" कहने पर यहाँ तक अपरोक्ष ज्ञान होता है कि अन्ध व्यक्ति को भी सुनते ही दशम व्यक्ति के रूप में अपना साक्षात्कार हो जाता है। अतः श्रुतिवाक्यों से ब्रह्मसाक्षात्कार या अपरोक्ष ज्ञान होने में बाधा क्या है? ब्रह्मसाक्षात्कार में शब्द को अपरोक्षज्ञान का जनक स्वीकार करना ही होगा। "यमन सान मनुते", "अप्राप्य मनसा

---

१. विमतं शाब्दज्ञानम् अपरोक्षम्, अपरोक्षविषयत्वात्, सुखज्ञानवत्। चित्सुखी, पृष्ठ ३३३।

सह" इत्यादि वाक्यों का अर्थ है कि अन्तःकरण के माध्यम से ब्रह्मसाक्षात्कार नहीं होगा, क्योंकि "तमसः पारं दर्शयति"। अन्धकार के परे आचार्य दिखाते हैं, इस छान्दोग्यश्रुति के उपदेश से साक्षात्कार होगा तथा अन्धकार का अतिक्रमण होगा। साक्षात्कार में जो प्रतिबन्धक रहता है, उसे मनन तथा निदिध्यासन से दूर किया जाता है और प्रतिबन्धक के दूर होने पर शब्दश्रवण से ही साक्षात्कार हो जाता है। अतः मनन और निदिध्यासन व्यर्थ नहीं हैं, क्योंकि मनन और निदिध्यासन से ही प्रतिबन्धक अपसारित होता है। इस प्रकार विवरणकार का ही अनुसरण करते हुए चित्सुखाचार्य ने शब्दापरोक्षवाद की व्याख्या प्रस्तुत की है। भगवत्पाद भाष्यकार ने कहा था "आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते"। इसका तात्पर्य है कि जीव-ब्रह्मैकत्व का बोध कराने वाली ब्रह्मविद्या के ज्ञान के लिये ही सम्पूर्ण वेदान्तशास्त्रों का उपदेश है। उक्त ब्रह्मविद्याप्राप्ति से अर्थात् ब्रह्म के अपरोक्ष बोध से अविद्या की निवृत्ति होती है और साधक मुक्त हो जाता है। उक्त अविद्यानिवृत्ति किस प्रकार सम्भव है? अविद्या अनादि और भावरूप है, यह अविद्या-प्रकरण में पहले कहा गया है। विवरणकार प्रकाशात्मयति का कहना है कि जिस प्रकार अनादि प्रागभाव की निवृत्ति होती है, वैसे बौद्धदर्शन के भी अनुसार अनादि वासना-प्रवाह की निवृत्ति होती है, उसी प्रकार अनादि अविद्या की भी निवृत्ति होगी। न्यायमत के अनुसार अनादि मिथ्याज्ञानप्रवाह की निवृत्ति मानी गई है, सांख्य के अनुसार अनादि अविवेक की भी निवृत्ति कही गई है। उसी प्रकार अद्वैत के अनुसार अनादि अविद्या की भी निवृत्ति होती है। अविद्या को भावरूप सिद्ध किया गया है। इसका अर्थ यह नहीं है कि अविद्या सद्ब्रह्म के समान भावरूप है। अविद्या तो अद्वैत के अनुसार सदसद्-विलक्षण अनिर्वचनीय रूप है। अनिर्वचनीय ही अद्वैत के अनुसार मिथ्या है और मिथ्या अविद्या का नाश साक्षात्कारज्ञान से हो जाता है। अविद्या के नाश होते ही जीवब्रह्मैक्यबोध हो जाता है। विवरण-आचार्य प्रकाशात्मयति ने जीव-ब्रह्मविषयक भेदाभेदवादादि का प्रत्याख्यान करके भाष्यकार का अनुसरण करते हुए ब्रह्मजीवैक्यवाद का समर्थन किया है। प्रकाशात्मयति का मत है कि ईश्वर के प्रतिबिम्बस्वरूप जीव को जब तत्त्वज्ञान होता है तब वह मुक्त भी होता है- न बिम्बकृतं तत्त्वज्ञानाश्रयत्वम् किन्तु भ्रान्तत्वकृतम्। तत्त्वज्ञान से जब अविद्या की निवृत्ति हो जाती है, तब जीव आनन्द-स्वरूप ब्रह्म हो जाता है।

१२. विवरण-प्रस्थान का परवर्ती आचार्यों पर प्रभावः

विवरण-टीका का गाम्भीर्य एवं महत्त्व सभी परवर्ती अद्वैतवादी स्वीकार करते हैं। इस को परवर्ती वेदान्ताचार्यों ने अपनी व्याख्या के लिए मूल आधार माना है। यहाँ तक कि परवर्ती आचार्यों के टीका-ग्रन्थों में किसी-न-किसी रूप में विवरण का उल्लेख अवश्य रहा है। विवरण में चर्चित एक-एक विषय परवर्ती आचार्यों के लिए गवेषणा एवं व्याख्या का गम्भीर विषय रहा है। जैसे, विवरण मे चर्चित मिथ्यात्वलक्षण परवर्ती विद्वानों के लिये

विश्लेषण का विषय रहा है।

मधुसूदन सरस्वती ने अपने ग्रन्थ अद्वैतसिद्धि में मिथ्यात्व के पाँच लक्षणों की समीक्षात्मक व्याख्या प्रस्तुत की है। उन पाँच लक्षणों में प्रथम लक्षण पद्मपादाचार्य की पंचपादिका से और दो लक्षण विवरण से बड़े आदर के साथ उद्धृत किये गये हैं। शेष दो लक्षणों में से एक चित्सुखाचार्य का एवं एक आनन्दबोध भट्टारक का है। विवरण में "प्रतिपन्नोपाधौ अभावप्रतियोगित्वमेव मिथ्यात्वम्" इतना ही उल्लेख किया गया था। परन्तु मधुसूदन सरस्वती ने पूर्वपक्ष के आक्षेपों का जाल बिछाकर बड़ी पाण्डित्यपूर्ण रीति से खण्डन किया तथा अपनी व्याख्या प्रस्तुत की है। इसी प्रकार विवरण के द्वितीय मिथ्यात्वलक्षण के ऊपर भी युक्तियों और तर्कों से विचार-विमर्श अद्वैतसिद्धि में किया गया है। विवरण ने "इदं रजतम्" इस प्रकार के भ्रमज्ञान की उपपत्ति के लिये रजताकार अविद्यावृत्ति स्वीकार किया है। इसी विवरण-पंक्ति को लेकर अद्वैतसिद्धिकार ने "आविद्यकरजतोत्पत्ति" और "रजतगोचर अविद्यावृत्ति" नामक दो प्रसंगों की सविस्तार पर्यालोचना की है। इसी प्रकार विवरण में सत्तात्रैविध्य का उल्लेख है, जिस की अद्वैतसिद्धि में विस्तृत व्याख्या है।

इसमें सन्देह नहीं कि विवरण का गाम्भीर्य एवं उसकी युक्ति युक्तकों की संगति का अवतरण देखकर विवरणोत्तर प्रायः सभी अद्वैताचार्य विवरण से अत्यन्त प्रभावित हैं। विवरण सम्प्रदाय के अग्रणी आचार्यों के नाम इस प्रकार है :-

तत्त्वदीपनकार अखण्डानन्द, तात्पर्यदीपिकाकार चित्सुखाचार्य, ऋजुविवरणकार सर्वज्ञ विष्णुभट्ट, भावप्रकाशिकाकार नृसिंहाश्रम, आनन्दपूर्ण विद्यासागर, यज्ञेश्वरदीक्षित, विवरणप्रमेयसंग्रहकार विद्यारण्यस्वामी आदि आचार्य। किन्तु इसमें भी सन्देह नहीं है कि इन आचार्यों का अपना-अपना वैशिष्ट्य भी है। इनके कुछ अपने-अपने मत भी हैं।

विवरण-सम्प्रदाय के साहित्यिक विस्तार का एक और भी कारण है। आचार्य शंकर से लेकर आज तक इस परम्परा में जो भी लेखक और टीकाकार जुड़े, वे सभी प्रायः गृहत्यागी संन्यासी थे। यही कारण है कि आज तक कहीं-कहीं पर जहाँ भी वेदान्तशास्त्र का अध्यापन-अध्ययन एवं लेखन होता है वे सभी स्थान अधिकांशतः आश्रम या मठ हैं। साधु-संन्यासियों ने अपनी वेदान्त-अध्ययन-परम्परा में विवरण का ही अधिक अनुसरण किया है। ब्रह्मसूत्र, शारीरकभाष्य, पञ्चपादिका, विवरण-इस परम्परा से विवरण-सम्प्रदाय में वेदान्त का गंभीर अध्ययन होता रहा है। विवरण दण्डी संन्यासियों की आध्यात्मिक पिपासा को शान्त करता रहा है। यह वस्तुतः अद्वैत सिद्धान्तों का विमल दर्पण है।

प्रकाशात्मयति, अखण्डानन्द, विद्यारण्य आदि सभी संन्यासी थे। इसके विपरीत भामतीप्रस्थान के प्रणेता स्वयं वाचस्पतिमिश्र गृहस्थ थे। उनके अनुयायी भी अधिकतर गृहस्थ थे। अलबत्ता अमलानन्द सरस्वती अपवाद हैं क्योंकि वे भामती-प्रस्थान के संन्यासी हैं।

१३. विवरणप्रस्थान और मण्डन मिश्रः

१. विवरणप्रस्थान के आचार्य शब्दापरोक्षवादी हैं। वे वेदान्तवाक्यजन्यज्ञान से ब्रह्मसाक्षात्कार मानते हैं। इसके विपरीत मण्डन एवं उनके अनुयायी वाचस्पति शब्दजन्य ज्ञान को परोक्ष ज्ञान मानते हैं। उनके अनुसार ब्रह्मसाक्षात्कार हेतु उपासनादि की भी आवश्यकता होती है।

२. विवरण-प्रस्थान भाष्यकार का अनुसरण करते हुए भ्रमस्थल में अनिर्वचनीय ख्याति स्वीकार करता है। परन्तु मण्डनप्रस्थान भ्रमस्थलीय ज्ञान की व्याख्या में विपरीत ख्याति स्वीकार करता है।

३. विवरण-प्रस्थान अविद्या को एक मानता है। मण्डन मिश्र के अनुसार अग्रहण एवं अन्यथाग्रहण नामों से अविद्या दो प्रकार की होती है।

४. मण्डनप्रस्थान एवं भामती - प्रस्थान के अनुसार अविद्या का आश्रय जीव है और विषय ब्रह्म है। विवरणप्रस्थान के अनुसार अविद्या का आश्रय और विषय दोनों ही ब्रह्म हैं।

५. विवरणप्रस्थान और भामतीप्रस्थान ब्रह्माद्वैतवादी हैं। मण्डनप्रस्थान भावाद्वैतवादी है जिसके अनुसार अविद्यानिवृत्ति ब्रह्मातिरिक्त है। अर्थात् अभाव-तत्त्व के होने से भावाद्वैत के अद्वैततत्त्व की हानि नहीं होती है, क्योंकि ब्रह्म ही एकमात्र और अद्वितीय भाव-तत्त्व (सत्) है।

६. मण्डन मिश्र शब्दब्रह्मवाद और स्फोटवाद को स्वीकार करते हैं। विवरण-प्रस्थान भामती-प्रस्थान की भांति स्फोटवाद का खण्डन करता है।

७. मण्डन मिश्र जीवन्मुक्ति को स्वीकार नहीं करते हैं। किन्तु विवरणप्रस्थान जीवन्मुक्ति को भी मानती है। स्वामी विद्यारण्य ने जीवन्मुक्तिविवेक नामक ग्रन्थ लिखकर जीवन्मुक्ति के स्वरूप, साधन, कारण तथा प्रयोजन का मुमुक्षु-उपयोगी विवेचन किया है।

स्पष्ट है कि विवरण - प्रस्थान के मूल संस्थापक पद्मपाद का मुख्य लक्ष्य शांकर अद्वैतवेदान्त को मण्डन मिश्र के अद्वैतवाद से भिन्न करना था। इसमें उनको तथा उनके अनुयायियों को पर्याप्त सफलता मिली है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ (संपादक द्वारा संकलित) :

१. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य पंचपादिका विवरणादि नवटीका, १९३३, कलकत्ता संस्करण, अनन्तकृष्ण शास्त्री द्वारा सम्पादित। (उक्त ग्रन्थ में)

२. विवरण तत्त्वदीपन - अखण्डानन्दस्वामी, वही, १९३३।

३. विवरणभावप्रकाशिका, नृसिंहाश्रम, मद्रास, १९५८।

४. संक्षेपशारीरक, सर्वज्ञमुनि, काशी १९४४।

५. ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य, निर्णयसागर, सं. १९३८।

६. विवरणप्रमेयसंग्रह, विद्यारण्यस्वामी, बनारस, १९९६ सम्वत्।

७. चित्सुखी, चित्सुखाचार्य, १९१५, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई।

८. अद्वैतसिद्धि - मधुसूदन सरस्वती, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, १९१७।

९. ऋजुविवरण, विष्णुभट्टोपाध्याय, कलकत्ता संस्करण, १९३३।

१०. विवरणतात्पर्यदीपिका, चित्सुखाचार्य, कलकत्ता, १९३३।

११. भारतीय दर्शन का इतिहास, सुरेन्द्र नाथ दास गुप्ता भाग एक और दो हिन्दी अनुवाद, जयपुर, १९७८।

१२. शंकरदिग्विजय, माधवाचार्य, वाणीविलास प्रेस, श्रीरंगम्, १९७२।

१३. भारतीयदर्शन भाग २, डॉ. राधाकृष्णन्, हिन्दी अनुवाद, दिल्ली, १९७२।

१४. ब्रह्मसिद्धि, मण्डनमिश्र, मद्रास, १९३७ (सं. कुप्पूस्वामी शास्त्री)।

१५. वेदान्तपरिभाषा, धर्मराजाध्वरीवन्द्र, बनारस, २०११ सम्वत्।

१६. लघुचन्द्रिका, निर्णयसागर, सागर प्रेस बम्बई, १९१७।

१७. सिद्धिव्याख्या, विट्ठलेशोपाध्याय, १९१७ ऋक्ष(उक्त ग्रन्थ संख्या ८ में शामिल)।

१८. अप्पयदीक्षित, सिद्धान्तलेशसंग्रह, हिन्दी अनुवाद सहित, अच्युत गन्थमाला, वाराणसी।

१९. सेनगुप्त, डा. ब्रतीन्द्र कुमार, ए क्रिटीक् आफ द विवरण स्कूल, फर्मा के.एल. मुखोपाध्याय, कलकत्ता, १९५९।

२०. विद्यारण्य, जीवन्मुक्तिविवेक, अंग्रेजी अनुवाद सहित, अय्यर, मद्रास १९७८।

२१. पद्मपाद, पञ्चपादिका, विजयानगरम् संस्कृत सिरीज, नं. ३, वाराणसी, १८९१।

२२. प्रकाशात्मा, पञ्चपादिका विवरण, तत्त्वदीपन तथा भावप्रकाशिका के उद्धरणों सहित सं. रामशास्त्री भागवताचार्य, विजयानगरम् संस्कृत सिरीज नं. ५, वाराणसी, १८९२।

२३. पद्मपाद विज्ञानदीपिका, सं. डा. उमेश मिश्र, इलाहाबाद विश्वविद्यालय।

२४. आर्थर एवलन, (सं.) शंकराचार्यकृत प्रपंचसार, पद्मपादकृत प्रपंचसारविवरण तथा अज्ञातकर्तृक प्रयोगक्रमदीपिका सहित, शिवपञ्चाक्षरीभाष्य समेत, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९८१।

२५. पद्मपाद, मंत्रराजप्रकाश, अत्रैव अध्याय २, टिप्पणी ७ के ग्रन्थ में सम्मिलित।

२६. वेंकटरमैया, डी., पंचपादिका, अंग्रेजी अनुवाद, गायकवाड ओरियन्टल सिरीज़, बड़ौदा, १६४८।

२७. सूर्यनारायण शास्त्री और शैलेश्वर सेन, विवरणप्रमेयसंग्रह, अंग्रेजी अनुवाद, आन्ध्र विश्वविद्यालय सिरीज़, बाल्टेयर, १६४१।

२८. लक्ष्मणदेशिकेन्द्र, शारदातिलक, राघव भट्ट की पदार्थादर्श टीका सहित, चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी।

२६. रामानन्द सरस्वती, विवरणोपन्यास, चौखम्बा, वाराणसी, १६०२।

३०. उक्त २३-२५ सूचीबद्ध ग्रन्थों को पद्मपाद की प्रामाणिक कृति मानने में बहुतों को सन्देह है। १७वीं शती का शारदातिलक तन्त्र का ग्रन्थ है जिसमें पद्मपाद को बहुधा उद्धृत किया गया है। उसके सभी उद्धरण प्रपंचसारविवरण से हैं। अद्वैतवेदान्त के सम्प्रदाय में तन्त्रसाधना और तांत्रिक पूजा के ग्रन्थों में जैसे शंकराचार्यकृत सौन्दर्यलहरी का महत्त्व है वैसे प्रपंचसार का भी है। अतएव उपर्युक्त ग्रन्थ इस दृष्टि से महत्त्वपूर्ण हैं।

चतुर्थ अध्याय

भामती-प्रस्थान और उसका विकास :

१. भामती का परिचय :

भामती वाचस्पति मिश्र की रचना है। यह शंकराचार्य के शारीरकभाष्य की विशद और मौलिक टीका है। इसके अतिरिक्त वाचस्पति मिश्र ने मंडनमिश्र की ब्रह्मसिद्धि पर ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा नामक एक टीका लिखी थी जो अब अनुपलब्ध है। इसका उल्लेख वाचस्पति मिश्र ने भामती में कई स्थानों में किया है। उदाहरण के लिए ब्रह्मसूत्र ३/३/५४ के भाष्यभामती में वे कहते हैं कि-न च विषयभेदग्राहि प्रमाणमस्तीति चोपपादितं ब्रह्मतत्त्वसमीक्षायामस्माभिः -विषयभेद का ग्राहक कोई प्रमाण नहीं है, इसको मैने ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा में सिद्ध किया है। वेदान्त के अतिरिक्त अन्य शास्त्रों पर भी वाचस्पति मिश्र की कृतियां हैं। न्यायशास्त्र पर न्यायसूचीनिबन्ध और न्यायवार्तिकतात्पर्य, सांख्यदर्शन में सांख्यकारिका की टीका तत्त्वकौमुदी, योगदर्शन में पतंजलि के योगसूत्र पर व्यासभाष्य की टीका तत्त्ववैशारदी, पूर्वमीमांसा में एक प्रकरण ग्रन्थ तत्त्वबिन्दु और मंडन मिश्र के विधिविवेक पर न्यायकणिका नामक टीका उनके ग्रन्थ हैं। न्यायसूचीनिबन्ध उनकी पहली रचना है। इसका रचनाकाल उन्होंने शक संवत् ८९८ अर्थात् ९७६ ई. बताया है -

न्यायसूचीनिबन्धोऽसावकारि सुधियां मुदे।
श्रीवाचस्पतिमिश्रेण वस्वङ्कवसुवत्सरे।।

इस प्रकार उनका समय निश्चित है। वे दसवीं शताब्दी के एक श्रेष्ठ सर्वतंत्रस्वतंत्र दार्शनिक हैं। नैयायिक लोग उन्हें मुख्यतः नैयायिक ही मानते हैं और उनको तात्पर्याचार्य के नाम से सम्बोधित करते हैं। प्राचीन न्यायदर्शन के विकास में उनके न्यायवार्तिकतात्पर्य की संरचनात्मक भूमिका भी है। उस पर उदयन - जैसे नैयायिक ने परिशुद्धि नामक टीका लिखी है जिससे उसके गौरव में वृद्धि हुई है।

तथापि लगता है कि वाचस्पति मिश्र न्यायदर्शन से आरंभ कर के सांख्य-योग दर्शन तक पहुँचे थे और पुनः वहाँ से पूर्वमीमांसा का मार्ग पकड़कर वेदान्त तक पहुँचे थे। भामती उनकी अन्तिम रचना प्रतीत होती है। इसके अन्त में वे कहते हैं, "जो पुण्य मैने न्यायकणिका, ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा, तत्त्वबिन्दु, तत्त्वकौमुदी (सांख्यनिबन्ध), तत्त्ववैशारदी" (योगनिबन्ध) और भामती (वेदान्तनिबन्ध) लिखकर प्राप्त किया है उसके फल को परमेश्वर को चढ़ाता हूँ। परमेश्वर मुझसे प्रसन्न हो"।

यन्न्यायकणिकातत्त्वसमीक्षा तत्त्वबिन्दुभिः
यन्न्यायसांख्ययोगानां वेदान्तानां निबन्धनैः।।
समचैषं महत्पुण्यं तत्फलं पुष्कलं मया।
समर्पितमथैतेन प्रीयतां परमेश्वरः।।

इस प्रकार वाचस्पति मिश्र की दार्शनिक प्रगति का अपना महत्त्व है। कुछ लोग कहते हैं कि भामती वाचस्पति मिश्र की पत्नी थी जिसकी उन्होंने यावत् जीवन उपेक्षा की थी। किन्तु वह प्रतिव्रता और सेवापरायणा थी। उसका नाम अमर करने के लिए उन्होंने अपनी अन्तिम कृति का नाम भामती रख दिया था। कुछ भी हो, भामती मात्र एक ग्रन्थ ही नहीं है, उसके नाम से अद्वैतवेदान्त में एक सम्प्रदाय स्थापित हो गया है। अन्ततोगत्वा वाचस्पति मिश्र अद्वैतवेदान्ती हो गये थे और अन्य दर्शनों का समन्वय उन्होंने अद्वैतवेदान्त से कर लिया था। फिर, यत्परः शब्दः स शब्दार्थः, इस न्याय पर उनका यह समन्वय आधृत है। उन्होंने ही वेदान्त के क्षेत्र में सर्वप्रथम बादरायण और वेदव्यास को अभिन्न किया है। उनके पूर्व ब्रह्मसूत्र के रचयिता बादरायण माने जाते थे। परन्तु उन्होंने उनको भगवान् विष्णु की ज्ञान-शक्ति का अवतार वेदव्यास कहा -

ब्रह्मसूत्रकृते तस्मै वेदव्यासाय वेधसे।
ज्ञानशक्त्यवताराय नमो भगवतो हरेः।।
(भामती, मंगलश्लोक ५)

वाचस्पति मिश्र ने ही सबसे पहले कहा कि बादरायण व्यास या विष्णु के अवतार हैं और शंकराचार्य भगवान् शंकर के अवतार हैं । तब से यह मान्यता अद्वैतवेदान्त में सुदृढ़ हो गयी है।

न्यायकणिका का उल्लेख वाचस्पति मिश्र ने भामती में अध्यासभाष्य के अन्तर्गत और वर्णवाद की व्याख्या के प्रसंग में किया है। भामती १.३.२८ में वे कहते हैं कि इस प्रसंग का विस्तृत विवेचन न्यायकणिका में किया गया है। कल्पतरुकार अमलानन्द कहते हैं कि भामती ग्रन्थ मात्र शारीरकभाष्य की व्याख्या नहीं है। उसमें कई स्थलों पर बौद्ध इत्यादि विरुद्ध सिद्धान्तों के स्वतन्त्र खण्डन भी किये गये हैं, अज्ञान को दूर किया गया है और ब्रह्मबोध को स्थिर किया गया है। (देखिए भामती की पुष्पिका के द्वितीय श्लोक की व्याख्या)। इस प्रकार भामती की मौलिकता को स्वयं भामतीकार तथा उनके टीकाकार भलीभांति समझते थे। उसके मौलिक योगदानों को संगठित करके भामती-प्रस्थान का निर्माण हुआ है। अमलानन्द सरस्वती को भामती प्रस्थान के संस्थापकत्व का श्रेय दिया जा सकता है।

२. भामती की टीकाएं :

भामती पर अमलानन्द सरस्वती ने वेदान्तकल्पतरु नामक एक टीका लिखी है जिसने भामती-प्रस्थान को अद्वैतवेदान्त के क्षेत्रों में प्रतिष्ठा प्रदान की है। उनको कल्पतरुकार के नाम से सामान्यतः संबोधित किया जाता है। उन्होंने भामती को शारीरक भाष्य का वार्तिक कहा है -"ननु टीकायां दुरुक्तचिन्ता न युक्ता, वार्तिके हि सा भवति, तर्हि वार्तिकत्वमस्तु न हि वार्तिकस्य शृंगमस्ति" (कल्पतरु २.४.१९)।

उनकी एक अन्य रचना है शास्त्रदर्पण जो भामती के आधार पर लिखी गई ब्रह्मसूत्र की एक स्वतंत्र कृति है। उसमें ब्रह्मसूत्र के सभी विषयों का विचार अधिकरणानुसार किया गया है। अतएव, उसे ब्रह्मसूत्राधिकरण व्याख्या कहा जाता है। उसके आरम्भ में ही अमलानन्द ने लिखा है कि इसमें वाचस्पति मिश्र के मत का प्रतिबिम्ब है -

वाचस्पतिमतिबिम्बितमादर्शप्रारभे विमलम्।

शास्त्रदर्पण की रचना वेदान्तकल्पतरु के बाद हुई थी, क्योंकि शास्त्रदर्पण में वेदान्तकल्पतरु का नाम-उल्लेख किया गया है- पूर्वपूर्वाध्यासिकस्य देहादेः संस्कारारूढ़स्य उत्तरोत्तराध्यासोपयोगित्वेन बीजांकुरवद् अनादित्वेन अभ्युपगमात्। उपपादितं चैतद् वेदान्तकल्पतरौ।

उनका समय डा. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त के अनुसार १२४७-१२६९ ई. है।

अमलानन्द ने "जन्माद्यस्य यतः" को ब्रह्म का उपलक्षण (तटस्थ लक्षण) तथा "सत्यं विज्ञानमानन्दं ब्रह्म" को ब्रह्म का स्वरूप-लक्षण कहा है। स्वरूपं सद् व्यावर्तकं स्वरूपलक्षणाम्। कादाचित्कत्वे सति व्यावर्तकं तटस्थलक्षणम्-ऐसी इन दोनों लक्षणों की परिभाषा है।

अमलानन्द के वेदान्तकल्पतरु पर निम्न टीकाएं हैं -

(१) अप्पयदीक्षित (१६०० ई.) कृत वेदान्तकल्पतरुपरिमल जिसे संक्षेप में परिमल कहा जाता है।
(२) लक्ष्मीनृसिंह (१६९० ई.) कृत आभोग ।
(३) वैद्यनाथ पायगुण्डे कृत वेदान्तकल्पतरुमंजरी।
(४) अज्ञातकर्तृक कल्पतरु व्याख्या

इन टीकाओं के कारण कल्पतरु का महत्त्व बढ़ गया है। वेदान्तकल्पतरु के अतिरिक्त भामती पर निम्न अन्य टीकाएं भी हैं -

(१) वल्लालसूरिकृत भामतीतिलक।
(२) अखंडानुभूति यतिकृत ऋजुप्रकाशिका।
(३) अच्युतकृष्णतीर्थकृत भामतीभावदीपिका।
(४) अज्ञातकर्तृक - भामतीयुक्त्यर्थसंग्रह

(५) सुब्रह्मण्यशास्त्रीकृत भामतीविवरण

(६) लक्ष्मीनाथ झा कृत चतुःसूत्री -भामती-टीका-प्रकाश

(७) स्वयं प्रकाशानन्द सरस्वती : वेदान्तनयभूषण।

वस्तुतः वेदान्तकल्पतरु की प्रकाशित टीकाएं दो ही हैं - अप्पयदीक्षितकृत परिमल और लक्ष्मीनृसिंहकृत आभोग । इन दोनों टीकाओं में कहीं-कहीं दृष्टिभेद है। जहाँ-जहाँ भामती और कल्पतरु में शंकराचार्य के शारीरकभाष्य से कुछ असमानताएं हैं वहाँ-वहाँ अप्पयदीक्षित ने भामती और कल्पतरु का खण्डन करके शारीरकभाष्य का समर्थन किया है। किन्तु आभोगकार ने परिमल की ऐसी व्यवस्थाओं की तीव्र आलोचना की है और भामतीकार तथा कल्पतरुकार का समर्थन किया है। इस प्रकार भामती- प्रस्थान के अन्दर भी दो उपप्रस्थान बन गये हैं। आभोगकार ने कल्पतरुकार की आलोचना को एक कदम और आगे बढ़ाया। उत्तरोत्तरम् ऋषीणां प्रामाण्यम् इस न्याय के आधार पर भामती-प्रस्थान का विकास उनके द्वारा हुआ है।

३. भामती-प्रस्थान की प्रामाणिकता :

वाचस्पति मिश्र ने पद्मपाद की पंचपादिका का कहीं-कहीं खण्डन किया है। अमलानन्द सरस्वती ने इस खण्डन को और उजागर कर दिया है। एक स्थान पर वे कहते हैं-

> **पंचपादीकृतस्तु वाजसनेयिवाक्यस्यापि आत्मोपक्रमत्वलाभे**
> **किं शास्त्रानन्तरालोचनयेति पश्यन्तः पुरुषमनूद्य वैश्वानरत्वं**
> **विधेयमिति व्याचक्षते, तद् दूषयति**
>
> (कल्पतरु १.२.२६)।

वस्तुतः प्रकाशात्मा ने विवरण में भामती का प्रबल खण्डन किया है। विवरणप्रस्थान के अनुयायी अनुभूतिस्वरूप ने प्रकटार्थविवरण में वाचस्पति के ऊपर अनेक दोष आरोपित किये हैं जिनमें निम्न दोषारोपण मुख्य हैं -

१. वाचस्पति मिश्र मण्डनपृष्ठसेवी हैं और सूत्र और भाष्य के अर्थ से अनभिज्ञ हैं। वाचस्पतिस्तु मण्डनपृष्ठसेवी सूत्रभाष्यार्थानभिज्ञः (प्रकटार्थविवरण पृ. ६८६).

२. वाचस्पति मिश्र को "कुश" शब्द के अर्थ का ज्ञान नहीं था (प्रकटार्थविवरण पृ. ८५६).

३. वाचस्पति मिश्र अन्यथाख्याति को मानते है, जबकि अद्वैतवेदान्त में अनिर्वचनीयख्यातिवाद को माना जाता है।

४. वाचस्पति मिश्र ने श्रवण को मनन से कम महत्त्व दिया है, परन्तु यह वस्तुतः लज्जा का विषय है।

विधिसामर्थ्यमाश्रित्य ब्रुवन्नामुष्मिकं फलम्।
श्रवणादेः कथंकारं वाक्पति र्न च तत्र ये।।
(प्रकटार्थविवरण पृ. ६६५)

ऐसे सभी आरोपों का प्रतिवाद अमलानन्द सरस्वती ने किया है। सर्वप्रथम, उन्होंने कहा है कि यह कहना दुःसाहस है कि वाचस्पति मिश्र को किसी शब्द का अर्थ नहीं ज्ञात था या उन्हें सूत्र और भाष्य के अर्थ अज्ञात थे, क्योंकि वे पदवाक्यप्रमाणज्ञ थे।

पदवाक्यप्रमाणाब्धेः परं पारमुपेयुषः।
वाचस्पतेरित्यर्थेऽप्यबोध इति साहसम्।।
(कल्पतरू ३.३.२६)

दूसरे, जहाँ तक वाचस्पति मिश्र के मण्डनपृष्ठसेवी होने का प्रश्न है, वहाँ यह विवेच्य है कि वाचस्पतिमिश्र ने स्थितप्रज्ञ को जीवन्मुक्त माना है, जबकि मण्डनमिश्र ने उसे मात्र साधक कहा है। वाचस्पतिमिश्र ने यहाँ मण्डनमिश्र के मत का खण्डन किया है -

स्थितप्रज्ञश्च न साधकः, तस्य उत्तरोत्तरध्यानोत्कर्षेण
पूर्वप्रत्ययानवस्थितत्वात्। निरतिशयस्तु स्थितप्रज्ञः। स च सिद्ध एव।
(भामती ४.१.१५)

तीसरे, जहां तक अन्यथाख्यातिवाद का आरोप है वह भी गलत है। अमलानन्द सरस्वती ने दिखाया है कि यह वाचस्पति मिश्र के ख्यातिवाद की भ्रान्त व्याख्या है क्योंकि वे भी अनिर्वचनीय ख्यातिवादी हैं -

स्वरूपेण मरीच्यम्भो मृषा वाचस्पतेर्मतम्।
अन्यथाख्यातिरिष्टास्त्येत्यन्यथा जगृहुर्जनाः।।
(भामतीकल्पतरुपरिमल पृ. २४)

चौथे, पुनश्च श्रवण-विधि वाचस्पति मिश्र को अस्वीकार्य नहीं है क्योंकि उनके मत से वह शास्त्र अध्ययन से उत्पन्न होती है। अमलानन्द कहते हैं -

अपि संराधने सूत्राच्छास्त्रार्थध्यानजा प्रमा
शास्त्रदृष्टिमता तां तु वेत्ति वाचस्पतिः परम्।।
(भामतीवेदान्तकल्पतरु, पृ. २१८)।

इस प्रकार अमलानन्द सरस्वती ने सिद्ध किया है कि वाचस्पति मिश्र ने भी सनातन वैदिकमार्ग या अद्वैतवेदान्त के मार्ग का संरक्षण किया है। कल्पतरु के मंगलाचरण में वे कहते हैं -

वैदिकमार्गं वाचस्पतिरपि सम्यक् सुरक्षितं चक्रे।
नयविजितवादिदैत्यः स जयति विबुधेश्वराचार्यः।।

वास्तव में वाचस्पति मिश्र अद्वैतवेदान्त को सभी दर्शनों का मुकुट मानते हैं। अन्य दर्शनों से अद्वैतवेदान्त का समन्वय उन्होंने जिस आधार पर किया है वह 'यत्परः शब्दः स शब्दार्थः' यह न्याय है। अर्थात् प्रत्येक दर्शन की अपनी एक भूमिका है जहां वह पूर्ण सत्य है। न्याय के वैपुल्यवाद में सांख्य का द्वैतवाद निहित है। सांख्य के द्वैतवाद में योग का ईश्वरवाद निहित है। योग के ईश्वरवाद में अद्वैतवेदान्त का ब्रह्मवाद निहित है। जो निहित है उसका स्पष्टीकरण नवीन है, परन्तु वह अपने निधान का निराकरण नहीं करता। अन्त में, यह कहना अप्रासंगिक न होगा कि यद्यपि वाचस्पति मिश्र मण्डनपृष्ठसेवी नहीं हैं, तथापि उन्होंने मण्डन मिश्र के कुछ मतों को स्वीकार किया है क्योंकि वे न्यायसंगत हैं। इन मतों में से निम्नलिखित मत विशेषतः उल्लेखनीय हैं -

१. वाचस्पति मिश्र मण्डन मिश्र की ही भांति मानते हैं कि जीव अविद्या का आश्रय है, ब्रह्म नहीं। अमलानन्द ने इस मत को श्रुति और भाष्य के अनुकूल बताया है-

 जीवस्थाया अविद्याया विषयं ब्रह्म शुक्तिवत्।
 ऊचे वाचस्पतिर्भाष्यश्रुत्योर्हृदयवेदिता।।
 (कल्पतरु १.४.११)

 अतः भामती-प्रस्थान में माना जाता है कि अविद्या का आश्रय जीव है और विषय ब्रह्म है। इस मत पर मण्डन मिश्र का प्रभाव है।

२. मण्डनमिश्र ने शब्दजन्य ज्ञान को परोक्ष माना है। ऐसा ही वाचस्पति मिश्र मानते हैं। वे कहते हैं -

 निर्विचिकित्स वाक्यार्थ भावनापरिपाकाहितमन्तः
 करणं त्वंपदार्थस्य अपरोक्षस्य
 तत्तदुपाध्याकारनिषेधेन तत्पदार्थताम् अनुभावयति
 (भामती १.१.१)।

 कल्पतरुकार ने इसी मत का यों स्पष्टीकरण किया है -

 वेदान्तवाक्यजज्ञानभावनाजाऽपरोक्षधीः।
 मूलप्रमाणदार्ढ्येन न भ्रमत्वं प्रपद्यते।।

३. असत्यं च सत्यप्रतिपत्तेः, ऐसा कहकर मण्डन मिश्र ने ब्रह्मसिद्धि (पृ. १३-१४) मे प्रतिपादित किया है कि असत्य से सत्य का बोध होता है। इसी को वाचस्पति मिश्र

भी मानते हैं। कतकरजोमल न्याय में इस विधि का समावेश हो गया है। जैसे कतकरज मल को नष्ट करते हुए स्वयं अपने को भी नष्ट कर देता है वैसे अज्ञान भी अपने विषय को दूर करते हुए अपने को नष्ट कर देता है।

४. निषेधार्थक वेदान्त-वाक्यों का तात्पर्य ब्रह्मपरक, ऐसा मण्डन मिश्र ने निम्न कारिका में कहा है-

आमूनायस्य प्रसिद्धिं च कवयोऽस्य प्रचक्षते।
भेदप्रपंचविलयद्वारेण च निरूपणम्।।

वाचस्पति मिश्र ने मण्डन मिश्र के उक्त वाक्य को भामती में उद्धृत भी किया है। वे प्रपंचविलयवाद को आत्मसाक्षात्कार में उपयोगी पाते हैं। अतः इसका खंडन वे वैसा नहीं करते जैसा शंकराचार्य करते हैं। इस प्रकार वाचस्पति मिश्र विचारपूर्वक मण्डन मिश्र के कुछ मतों को स्वीकार करते हैं और कुछेक का खण्डन करते हैं। उनके ऊपर मण्डन मिश्र का प्रभाव अवश्य है, परन्तु वे मण्डनपृष्ठसेवी नहीं कहे जा सकते हैं। उनकी ब्रह्मसिद्धि-टीका का नाम ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा है। इससे स्पष्ट है कि वे मण्डन मिश्र के मतों के व्याख्याकार नहीं अपितु समीक्षक हैं।

४. शंकर और वाचस्पति :

वाचस्पति मिश्र ने शंकराचार्य को विशुद्धविज्ञान तथा करुणाकर कहा है। उनके शारीरकभाष्य को उन्होंने प्रसाद गुण से पूर्ण तथा अत्यन्त गम्भीर माना है, गंगा के समान उसे पवित्र और पावन कहा है। अपने ग्रन्थ को वे अपवित्र मानते हुए कहते हैं कि उनके शारीरकभाष्य रूपी गंगा से मिल जाने के कारण उनकी कृति भामती भी पवित्र हो गयी है (देखिए भामती का मंगलाचरण)।

भामती ने निस्सन्देह शारीकरभाष्य की रक्षा की है। विशेषतः उन दर्शनों से जिनका खण्डन स्वयं शंकराचार्य ने तर्कपाद में किया था। वाचस्पति मिश्र के समय में बौद्ध, जैन, सांख्य, वैशेषिक, पाशुपत और पांचरात्र दर्शनों के आचार्यों ने शंकर के खण्डनों का प्रतिवाद किया था। वाचस्पति मिश्र ने इस प्रतिवाद का निराकरण किया है और अनेक उद्धरण तथा प्रमाण देकर शंकराचार्य की आलोचना-दिशा को पुनः प्रतिष्ठापित किया है। शारीरकभाष्य के तर्कपाद को जितना भामती ने प्रामाणिक, तथ्यसंगत और युक्तियुक्त बनाया है उतना किसी अन्य टीका ने नहीं। यही कारण है कि तार्किकों के जगत् में शंकर और वाचस्पति मिश्र मूर्धन्य तर्कविद् माने जाने लगे। परवर्ती सभी आचार्यों ने इन दोनों आचार्यों को किसी-न-किसी रूप में आदर्श माना है। उनको आदर्श नैयायिक मानते हुए ही शंकर मिश्र और अभिनव वाचस्पति मिश्र की तुलना उनसे की गयी है। (देखिए मेरा ग्रन्थ, शंकर मिश्र, दर्शनपीठ, इलाहाबाद)।

फिर भी शंकर और वाचस्पति मिश्र के मतों में कुछ अन्तर है। इस अन्तर को सर्वप्रथम अमलानन्द ने यों प्रकट किया है -

स्वशक्त्या नटवद् ब्रह्म कारणं शङ्करोऽब्रवीत्।
जीवभ्रान्तिनिर्मितं तद् बभासे भामतीपतिः ।।
अज्ञातं नटवद् ब्रह्म कारणं शङ्करोऽब्रवीत्।
जीवाज्ञानं जगद्बीजं जगौ वाचस्पतिस्तथा।।
(कल्पतरु पृ. ४७१).

शंकराचार्य ने माना कि स्वशक्ति से ब्रह्म जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादान कारण है किन्तु वाचस्पति मिश्र ने माना कि जो ब्रह्म जगत् का कारण है वह जीव के भ्रम का विषय है। शंकराचार्य ने कहा कि जगत् का कारणरूप ब्रह्म जीवों को अज्ञात है। वाचस्पति मिश्र ने माना कि जीव का अज्ञान ही जगत् का कारण है। यहां यथार्थतः शंकर-मत और वाचस्पति-मत में कोई अन्तर नहीं है। वाचस्पति मिश्र ने केवल शंकर के मत का अधिक स्पष्टीकरण कर दिया है। शंकर और वाचस्पति देानों ही माया-संबंध से युक्त ब्रह्म को जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादान कारण मानते हैं। यथार्थतः शुद्ध ब्रह्म कारण-कार्य से परे है।

गंगाधरेन्द्र सरस्वती वेदान्तसूक्ति मंजरी में वाचस्पति मिश्र के इस मत को यों व्यक्त करते हैं -

ब्रह्मैव जीवाश्रितयाऽविद्यया विषयीकृतम्।
वाचस्पतिमते हेतुर्माया तु सहकारिणी।।

अर्थात् वाचस्पति के मत में जीवाश्रित अविद्या से विषयीकृत ब्रह्म जगत् का उपादान कारण है तथा माया सहकारिणी कारण है। जीवाश्रिताविद्या विषयीकृत ब्रह्म ही जगद्-आकार में विवर्तमान होता है। जो अकारण है वह भी द्वारकारण या सहकारी कारण हो जाता है, जैसे मृत्तिका का चिकनापन घट का सहकारी कारण हो जाता है। एवमेव माया अकारण होते हुए भी जगत् का सहकारी (= द्वार) कारण हो जाती है।

परन्तु भामती में कई स्थलों पर वाचस्पति मिश्र ने शंकराचार्य की आलोचना भी की है। इन स्थलों में निम्न को उदाहरणार्थ लिया जा सकता है -

१. ब्रह्मसूत्र १/१/३१ के भाष्य में शंकराचार्य ने त्रिविध ब्रह्मोपासना का वर्णन किया है-

प्राणधर्मेण, प्रज्ञाधर्मेण और स्वधर्मेण।

फिर भी उन्होंने यहाँ वाक्यभेद नामक दोष नहीं माना। प्रस्तुत प्रसंग कौषीतकि-उपनिषद् ३/१-३ का है जहाँ प्रतर्दन ने ब्रह्म को प्राण कहा और फिर प्राण की त्रिविध

उपासना का निर्देश किया है। शंकराचार्य कहते है कि यहां उपक्रम - उपसंहार के बल पर प्राण शब्द का सर्वत्र ब्रह्म ही अर्थ है, अतएव वाक्य-भेद नहीं है, अपितु एकवाक्यता है।

किन्तु वाचस्पति कहते हैं - प्राणोपासना विधेय है। विधेय के भेद से विधि में वाक्य-भेद स्फुट है। किन्तु भाष्यकार ने इसका उद्घाटन नहीं किया-'तद् अनूद्य अप्राप्तोपासना भावार्थो विधेयस्तस्य च भेदात् विध्यावृत्तिलक्षणो वाक्यभेदोऽतिस्फुट इति भाष्यकृता नोद्घाटितः।'

२. भाष्यकार ने ब्रह्मसूत्र २/३/५१ के भाष्य में सांख्यदर्शन के अदृष्टवाद पर दोषारोपण किया है और वही दोष (अनियमत्व) वैशषिक दर्शन के अदृष्टवाद पर लगा दिया है। वाचस्पति मिश्र ने इसे गलत बताते हुए कहा कि यह भाष्यकार का प्रौढ़िवाद है :-

> भाष्यकृता तु प्रौढवादितया काणादान् प्रति अपि
> अदृष्टानियमादित्यादीनि सूत्राणि योजितानि।
> सांख्यमतदूषणपराण्येवेति तु रोचयन्ते केचित् तदास्तां तावत्।

३. 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्र में भाष्यकार ने अथ का अर्थ आनन्तर्य किया है। किन्तु वाचस्पति मिश्र ऐसा नहीं मानते हैं। वे कहते हैं -'न वयम् आनन्तर्यार्थतां व्यसनितया रोचयामहे, किन्तु ब्रह्म जिज्ञासाहेतुभूतपूर्वप्रकृतसिद्धये। न तावत् यस्य कस्यचिद् अत्र आनन्तर्यमिति वक्तव्यं, तस्य अभिधानमन्तरेणापि प्राप्तत्वात्।'

अर्थात् ब्रह्मजिज्ञासा जिसके अनन्तर उत्पन्न होने वाली कही जाती है उसके बिना भी संभव है। उसका कोई नियतपूर्ववर्ती हेतु नहीं है, ऐसा वाचस्पति कहते हैं। परन्तु भाष्यकार उसके नियत पूर्ववर्ती हेतुओं को स्वाध्याय तथा साधन-चतुष्टय के रूप में बताते हैं। इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि वाचस्पति ने निष्पक्षतापूर्वक शंकराचार्य के मतों की समालोचना की है। आलोचना के बावजूद भी वे भाष्यकार को बड़ा सम्मान देते हैं। अपनी आलोचनाओं के द्वारा ही वे अद्वैतवेदान्त का विकास करने में सफल हुए हैं। निःसन्देह वे एक महान् समीक्षक थे। उनकी समीक्षा-पद्धति अनुसन्धेय है।

५. भामती-प्रस्थान और विवरण-प्रस्थान का अन्तर :

भामती-प्रस्थान का मुख्य भेद विवरण-प्रस्थान से है। इन दोनों प्रस्थानों में प्रायः निम्न भेद किये जाते हैं :-

भामती-प्रस्थान	विवरण-प्रस्थान
१. श्रवण में कोई विधि नहीं है।	१. श्रवण में नियम-विधि है।
२. जीवाश्रित अविद्या का विषय ब्रह्म जगत् का कारण है।	२. ईश्वर जगत् का कारण है।
३. जीव ब्रह्म का अवच्छेद है।	३. जीव ईश्वर का प्रतिबिम्ब है।

४. अविद्या का आश्रय जीव तथा विषय ब्रह्म है।	४. अविद्या का आश्रय और विषय दोनों ब्रह्म है।
५. मन एक इन्द्रिय है।	५. मन इन्द्रिय नहीं है।
६. श्रवण, मनन और निदिध्यासन से संस्कृत मन से आत्म-साक्षात्कार होता है। शब्द से केवल परोक्ष ज्ञान होता है।	६. महावाक्य से आत्मसाक्षात्कार होता है। शब्द से अपरोक्ष ज्ञान होता है। यह मत शब्दपरोक्षवाद है।
७. अविद्या अनेक है। वह प्रति जीव भिन्न है।	७. अविद्या एक है।
८. जीव अनेक है। नाना-जीव-वाद।	८. जीव एक है। एक जीववाद।
९. ईश्वर अनेक हैं।	९. ईश्वर एक है। वह बिम्बभूत है।
१०. ईश्वर कल्पित है 'मायिनं तुमहेश्वरम्' (श्वेताश्वतर)	१०. ईश्वर परम सत् है।
११. याग आदि कर्म विविदिषा के साधन हैं, ज्ञान के नहीं।	११. याग आदि कर्म ज्ञान के साधन हैं।
१२. संन्यास में ज्ञान की अंगता अदृष्ट के द्वारा है।	१२. संन्यास में ज्ञान की अंगता दृष्ट के द्वारा है।
१३. सभी श्रुतियां प्रत्यक्ष से बलवान् नहीं हैं किन्तु तात्पर्यवती श्रुति प्रत्यक्ष से बलवान् है। जो अन्य श्रुतियां हैं वे अर्थवाद मात्र हैं।	१३. तात्पर्यवती श्रुतियां भी प्रत्यक्ष से बलवान् नहीं हैं। उनका अर्थ लक्षणा द्वारा ही किया जाता है।
१४. दृष्टि-सृष्टिवाद द्वारा जगत् की व्याख्या की जाती है।	१४. सृष्टिदृष्टिवाद द्वारा जगत् की व्याख्या की जाती है।
१५. त्रिवृत्करण प्रक्रिया मान्य है। इससे स्पष्ट है कि पंचीकरण नामक ग्रन्थ वाचस्पति के मत से आचार्य शंकरकृत नहीं है।	१५. पंचीकरण प्रक्रिया मान्य है। इस मत को वार्तिक-प्रस्थान की भांति विवरण-प्रस्थान भी मानता है।

६. निष्प्रपंचब्रह्मवाद :

शंकराचार्य के निर्गुणब्रह्मवाद का व्याख्यान करते हुए वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्मवाद को निम्नलिखित युक्तियों से सिद्ध किया है जिनमें आत्मा और ब्रह्म को अभिन्न किया गया है।

१. सर्वस्य हि प्रपंचजातस्य ब्रह्मैव तत्त्वमात्मा (भामती १.४.४)। समस्त प्रपंच की आत्मा ब्रह्म है, क्योंकि वही समस्त प्रपंच का ज्ञाता है। किन्तु इससे यह न समझना चाहिए कि आत्मा अहं-प्रत्यय-विषय है, कर्त्ता, भोक्ता और संसारी है। वास्तव में जो अहं-प्रत्ययविषय है, कर्ता, भोक्ता और संसारी है वह जीव है। वह कार्यकारण-संघात से उपहित है। आत्मा उसका साक्षी है। वह निरुपाधिक सत् है। अतएव वह कार्यकारणसंघातोपहित जीव से भिन्न है। यह आत्मा केवल उपनिषद्गोचर है, अन्य प्रमाणों से यह गोचर नहीं है।

२. यद्यपि आत्मा श्रुति-गोचर है तथापि श्रुति का अनुवाद करने वाले स्मृति, इतिहास और पुराण तथा उनके अविरुद्ध न्याय से भी वह सिद्ध है। आत्मा परमार्थ सत् है। जो परमार्थ सत् है वही विकारों को जन्म देने वाली प्रकृति है। जैसे, रज्जु सर्प-भ्रान्ति को जन्म देती है वैसे ब्रह्म या आत्मा विकारों को जन्म देता है। यदि कहो कि उपाधि के निराकरण के साथ उपहित का भी निराकरण हो जायेगा तो यह ठीक नहीं है क्योंकि अधिष्ठान के अभाव में विभ्रम नहीं हो सकता। प्रपंच-विभ्रम का अधिष्ठान वह प्रकाश है जो सर्वात्मा है - "प्रकाशो हि सर्वस्यात्मा तदधिष्ठानत्वाच्च प्रपचविभ्रमस्य न च चाधिष्ठानाभावे विभ्रमो भवितुमर्हति" (भामती १.१.४)। अतएव आत्मा अप्रत्याख्येय है।

३. पुरुषान्तो विकारनाशः शुक्तिरज्जुतत्त्वान्त इव रजतभुजंगविनाशः। जैसे भुजंग का विनाश रज्जुतत्त्वज्ञान पर्यन्त होता है, जैसे रजत का विनाश शुक्ति-तत्त्वज्ञान तक होता है, वैसे समस्त प्रपंच का विनाश पुरुष-पर्यन्त होता है। पुरुष का विनाश नहीं होता। सभी नश्वर वस्तुएं अन्ततः उसी अविनाशी पुरुष के अस्तित्व को सिद्ध करती हैं।

४. चिदात्मा सत्ता शब्द से निर्वाच्य है। उसकी सत्ता अबाधित और स्वयप्रकाश है। वह चिदात्मा का स्वरूप है। उससे अतिरिक्त वह सत्ता सामान्य समवाय या अर्थक्रियाकारिता नहीं है, क्योंकि इनमें द्वैतापत्ति है।

५. आत्मा कूटस्थ नित्य है। वह परिणामि नित्य नहीं है। जो परिणामि नित्य है वह प्रत्यभिज्ञाकल्पित है और मिथ्या है। उसका अधिष्ठान कूटस्थ नत्य है जो आत्मा का स्वरूप है।

६. सत्ता की अनुवृत्ति सर्वत्र है। उसमें कहीं कोई विभाग नहीं है। सत्तानुवृत्या च सर्ववस्त्वनुगमे इदमिह नेदम्, इदमस्मान्नेदम्, इदमिदानीं नेदम्, इदमेवं नेदमिति विभागो न स्यात्। कस्यचित् क्वचित् कदाचित् कथंचिद् विवेकहेतोरभावात् (भामती १.१.४)।

७. यद्यपि ब्रह्म निष्प्रपंच है तथापि वह द्विविध अविद्या, मूलाविद्या (कारण-अविद्या) और तूलाविद्या (कार्य-अविद्या) के सहयोग से सप्रपंच हो जाता है और आकाश, वायु, तेज, जल और पृथिवी ये पांच महाभूत उसके विवर्त हो जाते हैं। निष्प्रपंच ब्रह्म निर्विशेष, निर्गुण निराकार है। सप्रपंच ब्रह्म सविशेष, सगुण, साकार है। प्रथम का ज्ञान जिन श्रुतियों से होता है उन्हें अभेद--श्रुति कहा जाता है। दूसरे का ज्ञान जिनसे होता है उन्हें भेद-श्रुति कहा जाता है। भेद-श्रुतियों का तात्पर्य उपासना है, न कि भेदतत्त्व की स्थापना। इस उपासना

से अभेद स्थापित होता है एक विषय पर ध्यान केन्द्रित होने के कारण। इसके विपरीत अभेद-श्रुतियों का तात्पर्य अभेद की स्थापना है, एक और अद्वितीय सत् का ज्ञान कराना है।

यहाँ वाचस्पति मिश्र कहते हैं-विंशेष ब्रह्म पारमार्थिक है और सविशेष ब्रह्म उस पर अध्यारोपित है, वह सोपाधिक है। जैसे स्वभावतः स्वच्छ स्फटिक मणि में लाक्षारस के संपर्क से लालिमा आरोपित होती है, वैसे निसर्गतः निर्विशेष ब्रह्म में पृथिवी आदि के संपर्क से सविशेषत्व आरोपित होता है (भामती ३.२.११)।

सभी विशेष अध्यस्त हैं। अतएव परमार्थतः जो सत् निर्विशेष, एकरूप, एकरस चैतन्य है वही ब्रह्म है।

७. अविद्या :

ब्रह्मवाद के निरूपण में वाचस्पति मिश्र ने अविद्याद्वितय पद का प्रयोग किया है जिसका अर्थ है मूला अविद्या और तूला अविद्या। यह अविद्याद्वितय क्या है? मूला अविद्या कारण-अविद्या है और तूला-अविद्याा कार्य-अविद्या है। कार्य-अविद्या की श्रृंखला अनन्त और अनादि है। कारण-अविद्या भी अनादि है। तूला अविद्या का सम्बन्ध सर्वविषयसमूह से है। वह अपवाद (निराकरण) की प्रक्रिया से नष्ट हो जाती है। किन्तु मूला अविद्या सुषुप्ति और प्रलय में रहती है। उसका नाश केवल विद्या या ब्रह्मज्ञान से होता है। अविद्याद्वितय कहकर वाचस्पति मिश्र ने यह सिद्ध किया है कि अविद्या एक- रूप नहीं है, क्योंकि एकरूप केवल ब्रह्म है और अविद्या ब्रह्म से भिन्न है।

अविद्या, अज्ञान और माया ये सभी पद एकार्थक हैं। अविद्या भावरूप है। वह अनादि और अनिर्वाच्य है। वह जड़ात्मा है, अर्थात् चैतन्य से भिन्न है। अनिर्वाच्य कहने का अभिप्राय यह है कि अविद्या को तत्त्व या अन्यत्व नहीं कहा जा सकता, वह तत्त्व और अन्यत्व से विलक्षण है। उसे इसीलिए अव्याकृत कहा जाता है। किन्तु यह अव्याकृतवाद सांख्य का अव्याकृतवाद या प्रधानवाद नहीं है, क्योंकि अविद्या ईश्वराधीन है और प्रधान ईश्वराधीन नहीं है। अविद्या द्रव्य नहीं है, गुण नहीं है, कर्म नहीं है, जबकि प्रकृति द्रव्यवत् है और त्रिगुणात्मिका है। प्रधान सभी जीवों के लिए एक है, किन्तु अविद्या प्रतिजीव भिन्न है। अविद्या अनेक है। दोनों मूला अविद्या और तूला अविद्या अनेक हैं। तूला अविद्या वासनाओं की श्रृंखला है और अन्ततोगत्वा मूला अविद्या से जनित है। अविद्या का आश्रय जीव है, ब्रह्म नहीं। ब्रह्म जीवाश्रित अविद्या का विषय है। यदि कहा जाय कि अविद्योपाधि-भेदाधीन जीवभेद है तथा जीवभेदाधीन अविद्योपाधि-भेद है और इस कारण इस कल्पना में इतरेतराश्रयदोष है तो इसका उत्तर यह है कि ये दोनों अनादि हैं, और क्योंकि इस अन्योन्याश्रय से दोनों की सिद्धि होती हैं अतएव यह दोष नहीं है। यह दोष वहीं होता है जहां यह दो सादि वस्तुओं में आरोपित होता है।

जीवाश्रित अविद्या निमित्त से या विषयता से ईश्वराश्रित या ईश्वराश्रय कही जाती है। वह ईश्वर उसका आधार नहीं है, क्योंकि ब्रह्मज्ञान होने पर ईश्वर का कल्पितत्व या औपाधिक रूप विलीन हो जाता है। (भामती १.४.३.)।

इस प्रकार वाचस्पति मिश्र के अविद्या-सिद्धान्त को अनेक जीवाश्रित-ब्रह्म-विषयक-अविद्यावाद कहा जाता है। इस मत में एक जीव के मुक्त होने पर संसार का उच्छेद नहीं होता और संसार का उच्छेद न होने से अनिर्मोक्ष प्रसंग नहीं होता है। अतएव वाचस्पति मिश्र का मत इन दोनों दोषों से मुक्त है।

८. अवच्छेदवाद :

वाचस्पति मिश्र अवच्छेदवाद के द्वारा ब्रह्म और जीव के संबंध की व्याख्या करते हैं। ब्रह्म निरस्तोपाधि जीव है और जीव अविद्योपाधि ब्रह्म है। जैसे घटाकाश और महाकाश में आकाश एक और अविभाज्य (अखंड) है वैसे जीव और ब्रह्म में जो चैतन्य है वह एक और अखण्ड है। उपाध्यवच्छिन्नश्च जीवः (भामती-न्यायनिर्णय- रत्नप्रभा में भामती पृ. २१०) जीव उपाधि से अवच्छिन्न है, परमार्थतः वह ब्रह्म या परमात्मा ही है।

ब्रह्म के अतिरिक्त सब कुछ विकार है। वह किसी अपेक्षा से कथंचित् सत् कहा जाता है, परमार्थतः वह अनृत या असत्य है। इस प्रकार अवच्छेदवाद जहाँ ब्रह्म की निरपेक्षता सिद्ध करता है वहीं वह जीवत्व को आपेक्षिक सत्य मानता है। ब्रह्म का जीवभाव काल्पनिक नहीं है, अपितु भाविक है (भामती वही पृ.. ३७५).

परमार्थतः ईश्वरत्व भी अतात्विक है, किन्तु नाम और रूप की अपेक्षा से वह सत्य कहा जाता है। उसके नाम और रूप जगत् (प्रपंच) के बीज (कारण) हैं। जगत् के उपादान की अपेक्षा से उसे सर्वज्ञ कहा जाता है। इस प्रकार ईश्वर और जीव दोनों कार्य-प्रपंच के अंगभूत हैं। दोनों में अंशी और अंश का, समष्टि और व्यष्टि का सम्बन्ध है। कारणोपाधि ईश्वर है और कार्योपाधि जीव है। उनके उपाधिभेद ही उनके अवच्छेदकभेद हैं। अतः जीव और ईश्वर में अवच्छेदक-भेद से भेद अनुपपन्न नहीं है। मधुसूदन सरस्वती ने सिद्धान्तबिन्दु में अवच्छेदवाद का वर्णन यों किया है :-

> "अज्ञानविषयीभूतं चैतन्यमीश्वरः।
> अज्ञानाश्रयीभूतं च जीव इति वाचस्पतिमिश्रः।
> अस्मिन् पक्षे अज्ञाननानात्वात् जीवनानात्वम्।
> प्रतिजीवं च प्रपंचभेदः। जीवस्यैव अज्ञानोपहिततया
> जगदुपादानत्वात्। प्रत्यभिज्ञा च अतिसादृश्यात्।
> ईश्वरस्य च सप्रपंचजीवाविद्याधिष्ठानत्वेन कारणत्वोप-

चारादिति। अयमेवं चावच्छेदवादः।"

इसी प्रकार परिमल में चतुःसूत्री के अन्त में अप्पयदीक्षित ने अवच्छेदवाद का स्पष्टीकरण किया है, यद्यपि उनका पक्षपात प्रतिबिंबवाद में है।

अवच्छेदवाद प्रतिबिंबवाद का प्रतिद्वन्द्वी सिद्धान्त है। दोनों सिद्धान्तों के अन्तर निम्न प्रकार से किये जाते हैं -

जैसे (१) निरुपाधिक महाकाश, (२) जलादि उपाधि से सोपाधिक महाकाश, (३) जलान्तर्गत जलावच्छिन्न महाकाश और (४) जल में प्रतिबिम्बत महाकाश, ये चार प्रकार के महाकाश हैं, वैसे चैतन्य भी चतुर्विध हैं -(१) निरूपाधिक चैतन्य, (२) अविद्योपाधिक चैतन्य, (३) अविद्यावच्छिन्न-अविद्यान्तर्गत चैतन्य, (४) अविद्या में प्रतिबिंबित चैतन्य।

यहाँ प्रतिबिम्बवाद में उक्त चतुर्थ चैतन्य जीव-स्वरूप है और द्वितीय चैतन्य ईश्वर-स्वरूप है। इसमें उक्त तृतीय चैतन्य संभव नहीं है।

इसी प्रकार अवच्छेदवाद में तृतीय चैतन्य जीव-स्वरूप है और प्रथम चैतन्य ईश्वरस्वरूप है। इसमें द्वितीय चैतन्य और चतुर्थ चैतन्य कल्प्य नहीं है। इस कारण इसमें केवल दो प्रकार के ही चैतन्य हैं। प्रतिबिम्बवाद में त्रिविध चैतन्य है, शुद्ध संवित्, ईश्वर और जीव। यही अवच्छेदवाद और प्रतिबिम्बवाद का अन्तर है।

९. दृष्टिसृष्टिवाद :

दृष्टिसृष्टिवाद अद्वैतवेदान्त का एक विशिष्ट मत है जिसका विरोधी मत सृष्टिदृष्टिवाद है जिसे विवरण-प्रस्थान मानता है। दृष्टिसृष्टिवाद का सम्बन्ध भामती-प्रस्थान से है, क्योंकि वाचस्पतिमिश्र ने ही उसका दार्शनिक विश्लेषण करते हुए एक मतवाद का दर्जा प्रदान किया है। वैसे दृष्टिसृष्टिवाद के बीज गौडपाद के आगमशास्त्र तथा योगवासिष्ठ में भरे पड़े हैं। मंडन मिश्र ने ब्रह्मसिद्धि में जीवाश्रित अविद्या के सिद्धान्त को प्रतिपादित किया। उन्हीं के प्रभाव से वाचस्पति मिश्र ने दृष्टिसृष्टिवाद का विकास किया।

दृष्टिसृष्टिवाद के विकास की अधोलिखित पांच अवस्थाएं हैं -

(१) जीवाश्रित अविद्यावाद। मंडन मिश्र के इस मत से इतना स्पष्ट है कि अविद्या का आश्रय जीव है और विषय ब्रह्म है। किन्तु यह स्पष्ट नहीं है कि अविद्या एक है या अनेक और जीव एक है या अनेक? आगे चलकर इस मत का विकास इन्हीं प्रश्नों के उत्तर के रूप में हुआ।

(२) कुछ लोगों ने अनेकजीवाश्रित एक अविद्यावाद का प्रतिपादन किया। उनके मत से जीव अनेक हैं और अविद्या एक है। सांख्य के पुरुष प्रकृति के समान उन्होंने जीव-अविद्या की कल्पना की।

(३) वाचस्पति मिश्र के समय में ही अनेक जीवाश्रित भिन्नावरणशक्तिक एक अविद्यावाद

का प्रचलन हो चला था जिसके अनुसार जीव अनेक हैं और वे ही अविद्या के आश्रय हैं। इस अविद्या की विक्षेप-शक्ति तो एक ही है जिससे जगत् का प्रकाश होता है किन्तु इसकी आवरण शक्ति प्रतिजीव भिन्न है।

(४) वाचस्पति मिश्र ने इस प्रसंग में अनेक जीवाश्रित अनेक-अविद्यावाद को अग्रसर किया। उनके मत से अविद्या दो प्रकार की है, , मूला अविद्या जो वासनामय है और कारण-रूप है और तूला अविद्या जो कार्यप्रपंच-रूप है। दोनों प्रकार की अविद्या अनेक हैं, अर्थात् प्रतिजीव भिन्न हैं। इससे प्रश्न उठता है कि क्या जिस घट को कई जीव देखते हैं वह प्रतिजीव भिन्न है? वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि हां, वह प्रतिजीव भिन्न विषय है, परन्तु इन विभिन्न विषयों में सादृश्य सा सामान्यत्व है जिसके कारण एक ही घट की प्रतीति सभी जीवों को होती है।[1] परवर्ती अद्वैतवेदान्तियों ने वाचस्पति मिश्र के इस मत पर न्यायमत का प्रभाव दिखलाया है। कारण, वेदान्त इस प्रकार के सामान्य को अस्वीकार करता है। जहां सामान्य को एक पदार्थ माना जाता है वहीं यह समाधान संभव है।[2]

(५) अतः जीवाश्रित अविद्या के सिद्धान्त ने अन्ततः एक जीवाश्रित एक अविद्यावाद का रूप लिया जिसके प्रवर्तक वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली के लेखक प्रकाशानन्द हैं। उन्होंने एकजीववाद और दृष्टिसृष्टिवाद को एक साथ जोड़ दिया। उनका दृष्टिसृष्टिवाद दृष्टि ही सृष्टि है, ऐसा मानता है। इसके पहले के दृष्टिसृष्टिवाद यह मानते थे कि सृष्टि दृष्टि-सम सामयिक है और दृष्टि ही सृष्टि नहीं है। अर्थात् वे प्रत्येक सृष्ट वस्तु को अनिवार्यतः दृष्टि से अनन्य तो कहते थे किन्तु उसको दृष्टि से अभिन्न नहीं करते थे, अनन्यता और अभेद का यह अन्तर वाचस्पति मिश्र के मत में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। जगत् ब्रह्म से अनन्य है, इसको स्पष्ट करने के लिए वे कहते हैं -'खलु अनन्यत्वमिति अभेदं ब्रूमः, किन्तु भेदं व्यासेधामः' (भामती, २/१/४) । इस प्रकार वाचस्पति मिश्र एक प्रत्ययवादी दार्शनिक सिद्ध होते हैं। किन्तु वे अंग्रेज प्रत्ययवादी बर्कले के 'दृष्टि ही सत्ता है' (एस्से इज़ परिसिपी) को नहीं मानते थे। अलबत्ता, प्रकाशानन्द का सिद्धान्त बर्कले के सिद्धान्त के बिल्कुल सदृश है, क्योंकि दृष्टि ही सृष्टि है, ऐसा वे मानते हैं। प्रकाशानन्द के मत का साम्य अंग्रेज दार्शनिक जार्ज बर्कले से होने के कारण डा. आर्थर वेनिस का ध्यान प्रकाशानन्द की वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली की ओर गया था। उन्होंने इसको अंग्रेजी अनुवाद सहित प्रकाशित किया। देखिए डा. आर्थरवेनिस, वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली टिप्पणी और अंग्रेजी अनुवाद सहित, चौखम्भा, ओरियन्टालिया, द्वितीय संस्करण, वाराणसी,

---

१. आधुनिक युग में अंग्रेज दार्शनिक डेविड ह्यूम और बरट्रैण्ड रसेल ने भी सादृश्य के आधार पर विषय की एकता की व्याख्या की है। सौत्रान्तिक विज्ञानवाद में भी यही मत माना जाता है। सं.

२. किन्तु सामान्य की व्याख्या भी सादृश्य के आधार पर संभव है। अतः एव वाचस्पति के मत को न्याय-मत से भिन्न किया जा सकता है। सं.

१६७५। पहला संस्करण, गवर्नमेण्ट संस्कृत कालेज, बनारस से १६८० में छपा था। 'एसे इज परसिपी' यह मत दृष्टि-सम-सृष्टिवाद है। वाचस्पति मिश्र का मत यह नहीं है।

दृष्टिसृष्टिवाद के विकास में वाचस्पति मिश्र के मत की ऐतिहासिक तथा तार्किक भूमिका है। यह आश्चर्य है कि यद्यपि जीवाश्रित अविद्या का सिद्धान्त ब्रह्माश्रित अविद्या के सिद्धान्त के विरोध में प्रस्तुत किया गया तथापि इन दोनों मतों की अन्तिम परिणति एकजीववाद में हुई। ब्रह्माश्रित अविद्या के मत को सर्वज्ञात्मामुनि ने एकचिदाश्रित एक अज्ञानवाद के रूप में परिणत किया। यह मत प्रकाशानन्द के एक जीववाद एक अविद्यावाद के समान ही है। इस प्रकार यद्यपि दृष्टिसृष्टिवाद और सृष्टिदृष्टिवाद में तथा नानाजीववाद और एकजीववाद में परस्पर द्वन्द्व है, तथापि इन दोनों पक्षों की परिणति अन्ततोगत्वा एक ही सिद्धान्त में हो जाती है। दोनों एकजीववाद और अजातवाद (या मायावाद) को अक्षरशः स्वीकार करते हैं। अतः अद्वैतवेदान्त का मुख्य सिद्धान्त एकजीववाद ही है, नानाजीववाद नहीं, ऐसा निष्कर्ष अनेक आचार्यों ने अपने-अपने ग्रन्थों में निकाला है।

सहायक ग्रन्थ :

१. भामती (रत्नप्रभा और न्यायनिर्णय के साथ प्रकाशित) सं. महादेवशास्त्री बाकरे, निर्णयसागर बम्बई, १६३४।

२. भामती, कल्पतरु और परिमल के साथ प्रकाशित, सं. अनन्तकृष्ण शास्त्री, निर्णयसागर बम्बई, १६३४।

३. भामती, हिन्दी अनुवाद सहित, अनुवादक संपादक योगीन्द्रानन्द स्वामी, वाराणसी, १६८२।

४. सिद्धान्तलेशसंग्रह, अप्पयदीक्षित, हि. अ. सहित, अच्युतग्रंथमाला वाराणसी, १६३६।

५. वाचस्पति मिश्र आन अद्वैतवेदान्त, डॉ. एस.एस. हासुरकर, मिथिला इन्स्टीट्यूट, दरभंगा, १६५८.

६. वाचस्पति'ज कन्ट्रीब्यूशन टु अद्वैत, डॉ. वी. एन. शेषगिरि राव, मैसूर, १६८४.

७. भामती चतुःसूत्री अंग्रेजी अनुवाद सहित, एस.एस. सूर्यनारायण शास्त्री, अड्यार मद्रास, १६३३.

८. अप्पयदीक्षित, सिद्धान्तलेशसंग्रह, कृष्णानन्द तीर्थ की व्याख्या सहित, सं. भाऊशास्त्री वझे, चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी, १६६०।

९. अप्पय दीक्षित, सिद्धान्तलेशसंग्रह, जीवानन्द विद्यासागर संकलित व्याख्या सहित, चौखम्भा विद्याभवन, वाराणसी, १९९०

१०. गंगाधरेन्द्र सरस्वती, वेदान्तसूक्तिमञ्जरी, ऊपर टिप्पणी ८ के ग्रन्थ में सम्मिलित।

११. अमलानन्द सरस्वती, शास्त्रदर्पण,

१२. अन्नं भट्ट, ब्रह्मसूत्रवृत्ति (मिताक्षरी) (हस्तलिखित, गवर्नमेण्ट ओरयिन्टल मैनुस्कृप्ट लाइब्रेरी, मद्रास)।

१३. लक्ष्मीन्द्रसिंह आनोग, मद्रास गवर्नमेण्ट ओरयिन्टल सिरीज़, मद्रास १९५३।

पंचम अध्याय

वार्तिक-प्रस्थान और उसका विकास

१. वार्तिक-प्रस्थान के आचार्य और ग्रन्थ :

अद्वैतवेदान्त के वार्तिक-प्रस्थान का नामकरण सुरेश्वराचार्य के ग्रन्थ बृहदारण्यक उपनिषद्भाष्य के नाम पर हुआ है। अतः इसके संस्थापक शंकराचार्य के साक्षात् शिष्य सुरेश्वराचार्य हैं और इसका आधार-ग्रन्थ बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक है जिस पर आनन्दगिरि की टीका तथा विद्यारण्य स्वामी का बृहदारण्यकवार्तिकसार नामक संक्षेप है। इस प्रकार वार्तिक-प्रस्थान को समझने के लिए ये सभी ग्रन्थ उपादेय हैं।

परन्तु सुरेश्वराचार्य के अन्य ग्रन्थ भी इसी प्रस्थान में आते हैं। उनके ग्रन्थों में निम्नलिखित महत्त्वपूर्ण हैं -

१. तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यवार्तिक।

२. पंचीकरणवार्तिक (शंकराचार्यकृत पंचीकरण पर वार्तिक)

३. नैष्कर्म्यसिद्धि जिस पर कई टीकाएं हैं।

४. मानसोल्लास जो शंकराचार्यकृत दक्षिणामूर्तिस्तोत्र पर वार्तिक है।

सुरेश्वराचार्य के नाम से **स्वाराज्यसिद्धि** और **काशीमृतिमोक्षविचार** नामक ग्रन्थ भी हस्तलिखित ग्रन्थों की सूची में दिये गये हैं। किन्तु जो स्वाराज्यसिद्धि प्रकाशित है उसके प्रणेता गंगाधरेन्द्र सरस्वती (१६वीं शती) हैं, सुरेश्वराचार्य नहीं ।

तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यवार्तिक पर भी आनन्दगिरि की टीका है। वार्तिकप्रस्थान में इस ग्रन्थ का महत्त्वपूर्ण स्थान है। नैष्कर्म्यसिद्धि आचार्य सुरेश्वर की एक मौलिक कृति है जिसमें चार अध्याय हैं। इस पर निम्नलिखित टीकाएं हैं। जिनके कारण यह ग्रन्थ अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हो गया है -

१. ज्ञानोत्तम की चन्द्रिका टीका।

२. चित्सुख की भावतत्त्वप्रकाशिका।

३. ज्ञानामृत की विद्यासुरभि।

४. अखिलात्मा की नैष्कर्म्यसिद्धिविवरण।

५. रामदत्तकृत सारार्थ।

पंचीकरणवार्तिक पर भी निम्न टीकाएं प्रकाशित हैं :-

१. नारायण सरस्वतीकृत वार्तिकाभरण
२. आनन्दगिरिकृत विवरण
३. रामतीर्थकृत तत्त्वचन्द्रिका
४. शान्त्यानन्द सरस्वतीकृत अद्वैतागमहृदय
५. गंगाधरकृत पंचीकरणचन्द्रिका

यहां यह उल्लेखनीय है कि भामती-प्रस्थान में त्रिवृतकरण की मान्यता है जबकि वार्तिक-प्रस्थान में पंचीकरण की मान्यता है।

इन ग्रन्थों के अतिरिक्त वार्तिक-प्रस्थान का एक अन्य प्रधान ग्रन्थ सर्वज्ञात्म मुनि रचित संक्षेपशारीरक है। सर्वज्ञात्मा आचार्य सुरेश्वर के शिष्य थे। उनके इस ग्रन्थ को कहीं-कहीं शारीरकभाष्य का वार्तिक भी कहा जाता है। यह पद्य में है। इस पर निम्नलिखित टीकाएं हैं -

१. मधुसूदन सरस्वतीकृत संक्षेपशारीकरसारसंग्रह।
२. नृसिंहाश्रमकृत तत्त्वबोधिनी।
३. पुरुषोत्तम दीक्षितकृत सुबोधिनी।
४. राघवानन्दकृत विद्यामृतवर्षिणी।
५. विश्ववेदकृत सिद्धान्तदीप।
६. रामतीर्थकृत अन्वयार्थप्रकाशिका।
७. प्रत्यग्विष्णुकृत संक्षेपशारीरकव्याख्या।
८. वेदानन्दकृत संक्षेपशारीरक संबन्धोक्ति।
९. अज्ञातकर्तृक संक्षेपशारीरक टीका।

संक्षेपशारीरक के अतिरिक्त सर्वज्ञात्ममुनि के दो और ग्रन्थ हैं - पंचप्रक्रिया और प्रमाणलक्षण। प्रथम का प्रकाशन और अंग्रेजी अनुवाद हो गये हैं। दूसरा अभी अप्रकाशित है और हस्तलिखित प्रति में सुरक्षित हैं। पंचप्रक्रिया पर आनन्दज्ञान की टीका और पूर्णविद्यामुनि की व्याख्या है। इसका अभी हाल में अंग्रेजी अनुवाद भी हो गया है।

२. आचार्य सुरेश्वर और मण्डन मिश्र :

भगवत्पाद शङ्कराचार्य के प्रमुख चार शिष्यों में सुरेश्वराचार्य अन्यतम हैं। उनका एक नाम देवेश्वराचार्य था। उनके शिष्य सर्वज्ञात्मा थे जो श्रृंगेरीमठ के लेखानुसार नवम पीठाधीश थे। उहोंने अपने ग्रन्थ संक्षेपशारीरक के अंत में अपने परिचय में एक श्लोक लिखा है जिसमें अपने गुरु को देवेश्वर नाम से स्मरण किया है -

श्रीदेवेश्वरपादपङ्कजरजः सम्पर्कपूताशयः
सर्वज्ञात्मगिराङ्कितो मुनिवरः संक्षेपशारीरकम्।।
चक्रे सज्जनबुद्धिवर्धनमिदं राजन्यवेशे नृपे
श्रीमत्यक्षतशासने मनुकुलादित्ये भुवं शासति।।

संक्षेपशारीरक के व्याख्याकार मधुसूदन सरस्वती और रामतीर्थ ने सुरेश्वर तथा देवेश्वर को एक ही व्यक्ति माना है। वे श्रृंगेरीपीठ के अध्यक्ष पद पर बहुत दिनों तक विराजमान थे। मण्डन तथा श्रीसुरेश्वर एक हैं या ये दो अलग-अलग व्यक्ति हैं, इस पर बहुत विचार किया गया है। श्रीविद्यारण्य द्वारा विरचित शंकरदिग्विजय में एक कथा दी गयी है जिसके अनुसार आचार्य मण्डन मिश्र के साथ आचार्य शंकर का शास्त्रार्थ हुआ था। श्रीमण्डन मिश्र उस समय के प्रखर मीमांसक थे और आचार्य शंकर अद्वितीय अद्वैतवादी वेदान्ती थे। यह शास्त्रार्थ कई दिनों तक चला। शास्त्रार्थ में मध्यस्थता श्रीमण्डन मिश्र की पत्नी भारती देवी कर रही थीं, जो बड़ी विदुषी थीं। इसमें आचार्य मण्डन मिश्र पराजित हुए। शास्त्रार्थ से पूर्व यह निश्चय किया गया था कि जो पराजित होगा उसे अपने सिद्धान्त से विरत होना पड़ेगा। अतः निश्चयानुसार श्रीमण्डन मिश्र को कर्मकाण्डमार्ग छोड़कर संन्यास में आना पड़ा। इस समय उनकी पत्नी भारती जो शास्त्रार्थ में मध्यस्थता कर रही थीं, उन्होंने कहा- "अभी आधा शरीर ही पराजित हुआ है। अर्थात् अभी पतिदेव श्रीमण्डन ही पराजित हुए हैं। अर्धाङ्गिनी मैं भारती देवी अभी पराजित नहीं हुई हूँ। मेरे पराजित होने के बाद ही मेरे पतिदेव पराजित माने जायेंगे।" तब भारती देवी के साथ आचार्य शंकर का शास्त्रार्थ प्रारम्भ हुआ। शास्त्रार्थ में कामविषयक प्रश्न होने पर आचार्य शंकर ने कुछ समय मांगा और एक राजा के शरीर में प्रविष्ट होकर कामशास्त्र का परिशीलन किया। इसके बाद पुनः शास्त्रार्थ प्रारम्भ हुआ और भारती देवी पराजित हुईं। निश्चित प्रतिज्ञा के अनुसार आचार्य मण्डन ने आचार्य शंकर का शिष्यत्व स्वीकारा और संन्यासी बन गये। संन्यासावस्था में आचार्य मण्डन का नाम आचार्य सुरेश्वर पड़ा। शंकराचार्य स्वयं श्रृंगेरी में रहते थे। ये काण्वशाखाध्यायी कृष्णयजुर्वेदी थे। अतः कण्वशाखाध्यायी यजुर्वेदी मण्डन के सुरेश्वर होने पर श्रृंगेरीपीठ के अध्यक्ष बनाये गये। ऋग्यजुः साम और अथर्ववेद के अनुसार पूर्व में पुरी में, दक्षिण में श्रृंगेरी में, पश्चिम में द्वारका में और उत्तर में बदरिकाश्रम में चारों वेदों के पूर्वाश्रमी क्रमशः पद्मपादाचार्य, सुरेश्वराचार्य, हस्तामलकाचार्य तथा त्रोटकाचार्य मठाधीश बनाये गये। शंकरदिग्विजय में लिखा है कि शंकराचार्य के आदेश से सुरेश्वर ने शांकरभाष्यों पर वार्तिक की रचना की।

कर्नल जी.ए. जैकब ने नैष्कर्म्यसिद्धि के द्वितीय संस्करण की भूमिका में श्रीमण्डन मिश्र श्रीसुरेश्वर तथा श्रीविश्वरूप को एक माना है। विद्यारण्य ने अपने विवरणप्रमेयसंग्रह में सुरेश्वराचार्य के वार्तिकग्रन्थ (४/८) से एक गद्यखण्ड उद्धृत करके उसे विश्वरूप का वाक्य कहा है। याज्ञवल्क्यस्मृति की बालक्रीड़ा नामक एक टीका उपलब्ध है। वह विश्वरूप

सुरेश्वर की कृति कही जाती है। इस बालक्रीड़ा टीका का उल्लेख श्राद्धकलिका ग्रन्थ में है।

इसी शंकरदिग्विजय ग्रन्थ में एक स्थल पर श्रीमण्डन को सुरेश्वर तथा विश्वरूप के साथ एक और नाम उम्वेक भी दिया गया है। यहां एक बात विचारणीय है कि विद्यारण्यस्वामी शंकरदिग्विजय में मण्डन तथा सुरेश्वर को एक कहते हैं और वही विद्यारण्य पुनः अपने वार्तिकसार ग्रन्थ में ब्रह्मसिद्धि के लेखक मण्डनमिश्र को सुरेश्वर से भिन्न लिखते हैं। ऐसी स्थिति में यह सन्देह होता है कि वार्तिकसार तथा विवरणप्रमेयसंग्रह के प्रणेता विद्यारण्य तथा शंकरदिग्विजय के प्रणेता विद्यारण्य एक ही व्यक्ति थे या दोनों भिन्न-भिन्न थे। यहां एक बात और भी विचारणीय है कि १३३५ ई. में विद्यमान विद्यारण्यस्वामी ने अपने शंकरदिग्विजय ग्रन्थ (१३१५) में लिखा है कि चित्सुखाचार्य श्री पद्मपादाचार्य के शिष्य थे, जबकि पद्मपादाचार्य आचार्य आदि शंकर के साक्षात् शिष्य नवम शताब्दी में हो चुके थे और चित्सुखाचार्य तेरहवीं शताब्दी में हुए थे। अतः यह कहा जा सकता है कि विवरणप्रमेयसंग्रह के प्रणेता और शंकरदिग्विजय के प्रणेता एक नहीं हो सकते। यदि एक होते तो वे इस प्रकार का उल्लेख न करते। प्रो. हिरियन्ना ने जर्नल ऑफ रायल एशियाटिक सोसायटी १९२३ ई. में एक लेख लिखा है जिसमें उपरिलिखित तथ्य की पुष्टि की गयी है। इसके अतिरिक्त डा. दासगुप्त ने अपने 'भारतीय दर्शन का इतिहास' ग्रन्थ में इन दोनों की भिन्नता की, अर्थात् ये दोनों दो व्यक्ति थे, इसकी सिद्धि के लिए एक दूसरा प्रमाण भी लिखा है।

परम्परा से श्रीमण्डनमिश्र और श्रीसुरेश्वराचार्य को एक ही व्यक्ति माना जाता है। उनका गृहस्थाश्रम का नाम मण्डन मिश्र है तथा संन्यासाश्रम का नाम आचार्य सुरेश्वर है। किन्तु दूसरे पक्ष का कहना है कि ये दोनों दो व्यक्ति हैं। इस सम्बन्ध में श्रीकुप्पूस्वामी शास्त्री ने स्वसम्पादित ब्रह्मसिद्धि की भूमिका में बड़े विस्तार के साथ विचार किया है और अन्त में निर्णय लिया है कि श्रीमण्डन मिश्र तथा श्रीसुरेश्वराचार्य दोनों भिन्न-भिन्न दो व्यक्ति हैं।

यह तो स्पष्ट है कि मण्डन मिश्र के ग्रन्थों में तथा आचार्य सुरेश्वर के ग्रन्थों में अनेक सैद्धान्तिक मतभेद हैं। इन मतभेदों के विषय में कहा जाता है कि जब गृहस्थाश्रम के मण्डन श्रीशंकर के शिष्य नहीं हुए थे और अद्वैत की दीक्षा नहीं ली थी तब के लिखे ग्रन्थों में कुछ और सिद्धान्त लिखे गये और आचार्य शंकर से अद्वैत- वेदान्त की दीक्षा लेने के अनन्तर संन्यासावस्था में लिखित ग्रन्थों में कुछ और सिद्धान्त लिखे गये। संभव है कि यह तर्क कुछ अंशों में सत्य हो। किन्तु सुरेश्वराचार्य के द्वारा लिखित ग्रन्थों में श्रीमण्डन मिश्र के लिए जो उपहास-शब्दावली प्रयुक्त की गयी है, उसे देखकर सोचना पड़ता है कि मूलतः ये दोनों दो व्यक्ति होने चाहिये। एक ही व्यक्ति अपने आश्रम के भेद से इतना कैसे बदल सकता है? जैसे मण्डन मिश्र की ब्रह्मसिद्धि के नियोगकाण्ड की १८२ कारिका में

प्रसंख्यानवाद की उद्भावना की गयी है। इसका आधार बृहदारण्यक उपनिषद् के 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' (४/४/२१), इस वाक्य को माना गया है। मण्डन मिश्र ने प्रज्ञा का अर्थ उपासना किया है। इसी उपासना को प्रसंख्यान भी कहा है। अर्थात् श्रवण-मनन की बार-बार आवृत्ति करने से चित्त का एकाग्र-रूप प्रसंख्यान होता है। इस प्रसंख्यान के द्वारा ब्रह्म का साक्षात्कार होता है। आचार्य मण्डन के इस प्रसंख्यानवाद का आचार्य सुरेश्वर ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य वार्तिक में बहुत उपहास किया है। वे लिखते हैं -

अन्ये तु पण्डितम्मन्याः सम्प्रदायानुसारतः।
विज्ञायेति वचः श्रौतमिदं व्याचक्षतेऽन्यथा।। ,
इति व्याचक्षते केचिद् विज्ञायेति वचः स्फुटम्।
महामीमांसका धीरा अत्र प्रतिविधीयते।।
इत्येवमादीनि वाक्यानि गम्भीरन्यायवेदिनः।
केचिद् व्याचक्षते यत्नादत्र प्रतिविधीयते।।

आचार्य सुरेश्वर ने अपनी नैष्कर्म्यसिद्धि (३/८९) में भी प्रसंख्यान का विरोध किया है-

निराकुर्यात् प्रसंख्यानं दुःखित्वं चेत् स्वनुष्ठितम्।
(नै. सि. ३/८९)

इन वार्तिकों में मण्डन मिश्र को पण्डितंमन्य, महामीमांसक तथा गम्भीरन्यायवेदी कहकर उपहास किया गया है। और भी ऐसा स्थान हैं जहाँ मण्डन की आलोचना की गयी है। अतः सुरेश्वर और मण्डन दोनों के एक होने में संदेह होता है। प्रो. संगमलाल पाण्डेय ने दोनों को पृथक् व्यक्ति मानकर उनके दर्शन का विवेचन किया है।

आचार्य मण्डन के जन्मस्थान के विषय में भी दो मत हैं। कुछ विद्वान् यह मानते हैं कि वर्तमान बिहार प्रदेश के सहरसा जिले के वर्तमान महिषी ग्राम में आचार्य मण्डन का जन्म हुआ था और वे वहीं रहते थे। ये बहुत बड़े मीमांसक थे और कर्मकाण्ड में उनकी बड़ी आस्था थी। इससे भिन्न एक दूसरा मत है जिसमें यह कहा जाता है कि श्रीमण्डन मिश्र की जन्मस्थली माहिष्मती नगरी है जो इस समय इन्दौर के पास नर्मदा के तट पर मान्धाता नाम से प्रसिद्ध है। ये प्रसिद्ध मीमांसक कुमारिल के शिष्य थे। इनकी पत्नी का नाम अम्बा या उम्बा था। ये बड़ी विदुषी थीं। इनका एक उपनाम शारदा भी था। ये शोणतट निवासी विष्णुमित्र की कन्या थीं। माधवाचार्य ने अपने शंकरदिग्विजय में इनके पिता का नाम हिममित्र लिखा है।

आचार्य मण्डनमिश्र मीमांसक थे और कुमारिल भट्ट के पट्ट शिष्य थे। प्रसिद्धि है कि -

उम्बेकः कारिकां वेत्ति तन्त्रं वेत्ति प्रभाकरः।
मण्डनस्तूभयं वेत्ति नोभयं वेत्ति रैवणः।।

अर्थात् उम्बेक, प्रभाकर, मण्डन और रैवण - ये सभी कुमारिल भट्ट के शिष्य थे जिनमें से मण्डन मिश्र ही कुमारिल भट्ट के समस्त ग्रन्थों के ज्ञाता थे। मीमांसक होने के कारण ही मण्डन मिश्र ने पूर्वमीमांसा और उत्तरमीमांसा दोनों पर ग्रन्थ लिखे और दोनों का पूर्वापरन्याय से समन्वय किया। आचार्य मण्डन मिश्र की कृतियां हैं। - १. ब्रह्मसिद्धि, २. स्फोटसिद्धि, ३. विधिविवेक, ४. भावनाविवेक, ५. विभ्रमविवेक, ६. मीमांसासूत्रानुक्रमणी।

इसी ग्रन्थ में ब्रह्मसिद्धि, स्फोटसिद्धि तथा उनकी टीकाओं का परिचय प्रथम अध्याय में दिया गया है। विधिविवेक पर वाचस्पति मिश्र की न्यायकणिका टीका है। ब्रह्मसिद्धि पर भी उनकी ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा नामक टीका थी जो अब अनुपलब्ध है। भावना-विवेक पर उम्बेक की टीका है। मीमांसासूत्रानुक्रमणी पर डॉ. गंगानाथ झा की टीका है। मण्डनमिश्र के सभी ग्रन्थ उक्त टीकाओं के सहित प्रकाशित हैं। इन ग्रन्थों का अद्वैतवेदान्त के इतिहास पर गहरा प्रभाव पड़ा है। भामती-प्रस्थान के अनेक मत मण्डन मिश्र के ग्रन्थों में मिलते हैं। इस कारण वाचस्पति मिश्र को मण्डनमिश्रपृष्ठसेवी कहा गया है। आचार्यों की परम्परा में मण्डन मिश्र का नाम निःसन्देह अग्रगण्य है।

आचार्य सुरेश्वर ने श्रीशंकरानुमोदित अद्वैतसिद्धान्त पर अनेक प्रौढ़ ग्रन्थों की रचना की है जिनके नाम ऊपर दिये गये हैं। उनके सभी वार्तिक कुमारिल भट्ट के श्लोकवार्तिक की शैली में लिखे गये हैं। उनके वार्त्तिक ग्रन्थों में अद्वैतसिद्धान्त का विशद वर्णन है तथा विरोधियों के मतों का सयुक्तिक तथा सप्रमाण खण्डन किया है। वे वार्त्तिक ग्रन्थ बड़े महत्त्वपूर्ण है। अतः अद्वैतवेदान्त के इतिहास में ये वार्तिककार के नाम से प्रसिद्ध हैं। इसी प्रकार मोक्ष के लिए श्रौतस्मार्त कर्मों की आवश्यकता नहीं है या इसका विवेचन नैष्कर्म्यसिद्धि ग्रन्थ में किया गया है।

आचार्य मण्डन मिश्र एवं आचार्य सुरेश्वर के सिद्धान्तों में निम्नलिखित भेद हैं -

(१) आचार्य मण्डन मिश्र स्फोटवाद मानते हैं और भर्तृहरि द्वारा समादृत शब्दाद्वैतवाद का समर्थन करते हैं। अपने ग्रन्थ स्फोटसिद्धि तथा ब्रह्मसिद्धि में इन दोनों वादों की अच्छी विवेचना उन्होंने की है। सुरेश्वराचार्य ने स्फोटवाद का नाम तक नहीं लिया। उनके गुरु आदि शंकर ने अपने शारीरकभाष्य में शब्दाद्वैतवाद की आलोचना की है।

(२) मण्डन मिश्र ने ब्रह्मसिद्धि में कुमारिल भट्ट समर्थित विपरीत ख्याति को महत्व दिया है। सुरेश्वराचार्य ने अपने वार्तिक ग्रन्थ में इस ख्यातिवाद का खण्डन किया है।

(३) मण्डन मिश्र ने अविद्या के दो भेद माने हैं - अग्रहण तथा अन्यथाग्रहण। सुरेश्वराचार्य ने अपने वार्तिक में (बृआ उप.भा.वा २ भाग श्लोक १६६) अविद्या के उक्त दोनों भेदों का खण्डन किया है।

(४) मण्डन मिश्र ने अविद्या का आश्रय जीव तथा विषय ब्रह्म को माना है। पर सुरेश्वर ने अविद्या का आश्रय एवं विषय दोनों ब्रह्म को ही माना है। सर्वज्ञात्ममुनि एवं प्रकाशात्मयति ने भी यही माना है।

(५) मण्डनमिश्र के मत में 'तत्त्वमसि' आदि महावाक्यों से परोक्ष ज्ञान होता है। बाद में ऐकाग्र्य (समाधि) से मानस साक्षात्कार होता है। इसके लिए 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' (बृ.आ.उप. ४/४/२१) यह श्रुति-वाक्य तथा इसके आधार पर उपासना या प्रसंख्यान को माना गया है। किन्तु सुरेश्वर ने अपने ग्रन्थ नैष्कर्म्यसिद्धि (१-६७, ८८-९३ आदि) में एवं बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक (श्लो. ८१८-८४६) में प्रसंख्यान मार्ग की बड़ी आलोचना की है। यहां तक कि मण्डन मिश्र के लिए पण्डितंमन्य, महामीमांसक तथा गम्भीर न्यायवेदी जैसे शब्द प्रयुक्त किये हैं।

(६) कर्म-सिद्धान्त में भी दोनों का मतभेद प्राप्त है। आचार्य मण्डन मोक्ष के लिए कर्म तथा उपासना की अपेक्षा करते हैं। आचार्य सुरेश्वर मोक्ष के लिए केवल ज्ञान की अपेक्षा करते हैं। आचार्य सुरेश्वर ने नैष्कर्म्यसिद्धि में इस पर बहुत विचार किया है।

३. सुरेश्वर का अद्वैतवाद :

(क) मोक्ष-साधन कर्म का खण्डन-

आचार्य सुरेश्वर का अद्वैत-विषयक सिद्धान्त भगवत्पाद शंकर के सिद्धान्तों से भिन्न रहा है। पर उन्होंने शंकर-प्रतिपादित कुछ विषयों को लेकर उन पर विशद विवेचन प्रस्तुत किया है। जैसे कर्म-सिद्धान्त का विवेचन। मीमांसादर्शन दो भागों में विभक्त है- पूर्वमीमांसा तथा उत्तरमीमांसा। इन दोनों को क्रमशः कर्ममीमांसा तथा ज्ञानमीमांसा भी कहते हैं। पूर्वमीमांसा के आचार्य जैमिनि ने मोक्ष का साधन कर्म को बतलाया है। यह मीमांसादर्शन यज्ञविधान तथा कर्मानुष्ठान के लिए विशेष आग्रह रखता है। इनका कहना है कि मोक्ष का एकमात्र साधन कर्म है। यहां तक कि जो वेद-वाक्य क्रियार्थक नहीं हैं उन्हें निरर्थक घोषित कर दिया गया है। जैमिनि का सूत्र है-आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम् (१/२/१)। कर्म तीन प्रकार के हैं। - नित्य, नैमित्तिक तथा निषिद्ध। इनमें नित्य तथा नैमित्तिक कर्मों का अनुष्ठान सदा होना चाहिये तथा उसी प्रकार निषिद्ध कर्मों का परित्याग भी सदा होना चाहिये। यह इनका संक्षिप्त सारांश है। इसके खण्डन के लिए नैष्कर्म्यसिद्धि में आचार्य सुरेश्वर ने कहा है कि कर्मफल चार प्रकार के होते हैं - १. उत्पाद्य, २. आप्य, ३. संस्कार्य और ४. विकार्य। मुक्ति इन चारों कर्मफलों के अतिरिक्त है। आत्मा स्वयं नित्य मुक्त है। अतः उसके लिए मुक्ति न तो उत्पाद्य है, न आप्य है, न संस्कार्य है और न विकार्य है। अतः मुक्ति के लिए कर्म की आवश्यकता नहीं है। नैष्कर्म्यसिद्धि (१५३) में उनका वचन यह है -

उत्पाद्यमाप्यं संस्कार्यं विकार्यं च क्रियाफलम्।
नैवं मुक्तिर्यतस्तस्मात् कर्म तस्या न साधकम्।
(नैष्कर्म्यसिद्धि १/१५३)

नित्य तथा नैमित्तिक कर्मों के अनुष्ठान से चित्तशुद्धि होती है और उसके बाद वैराग्य, मुमुक्षुत्व आदि गुण उत्पन्न होते हैं, जिससे मोक्ष में ये साधन बनते हैं। सुरेश्वराचार्य का कहना है कि साधन की एक सोपान-परम्परा है। कर्म आदि परम्परा साधन हो सकते हैं, किन्तु ये साक्षात् साधन नहीं हैं। मुक्ति का साक्षात् साधन ज्ञान ही है।

(ख) आत्मदर्शन के तीन साधन-

बृहदारण्यकोपनिषद् में महर्षि याज्ञवल्क्य ने अपनी पत्नी मैत्रेयी से कहा है - 'आत्मा वा रे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यो मैत्रेयि।' अर्थात् हे मैत्रेयि! आत्मदर्शन के तीन साधन हैं, श्रुति वाक्यों को सुनना, सुनकर युक्तियों से मनन करना तथा मनन के बाद उनका ध्यान करना। इन तीनों साधनों के पूर्वापर के संबन्ध में आचार्यों में मतभेद है। वाचस्पति मिश्र के मतानुसार श्रवण, मनन और निदिध्यासन इसी क्रम से ये ब्रह्मसाक्षात्कार के हेतु हैं। विवरणप्रस्थान के अनुसार ब्रह्मसाक्षात्कार का साधन केवल श्रुतिवाक्य का श्रवण है। मनन तथा निदिध्यासन श्रुतिवाक्यार्थ के ज्ञान को सुदृढ़ तथा सुव्यवस्थित बनाते हैं। श्रवण में साक्षात् हेतुता है और वह प्रधान है। मनन तथा निदिध्यासन में गौण हेतुता है अर्थात् परम्परया हेतुता है। सुरेश्वराचार्य का मत है कि ये तीनों श्रवण, मनन और निदिध्यासन इसी क्रम से समान रूप से ब्रह्म साक्षात्कार में हेतु हैं। प्रथम श्रुतिवाक्य का श्रवण करना चाहिए तदनन्तर युक्तिपूर्वक मनन करना चाहिए। मनन को तब तक बार-बार करना चाहिये जब तक निदिध्यासन (ध्यान) की सिद्धि नहीं हो जाती। आचार्य सुरेश्वर और वाचस्पति मिश्र के मत में इतना ही अन्तर है कि जहाँ वाचस्पति मिश्र श्रवण से मनन तथा मनन से निदिध्यासन की सिद्धि मानते हैं, वहां सुरेश्वराचार्य श्रवण और मनन को संयुक्त करके अथवा दोनों को परस्पर संसक्त करके निदिध्यासन के प्रति साधन मानते हैं।

(ग) कर्मसमुच्चित ज्ञान-

शांकरमत में केवल ज्ञान से ही ब्रह्म साक्षात्कार माना गया है। कुछ आचार्यों ने जैसे ब्रह्मदत्त तथा मण्डन मिश्र ने, कर्मसमुच्चित ज्ञान को ब्रह्मसाक्षात्कार का कारण माना है। इसको ये अभ्यास तथा प्रसंख्यान कहते हैं। प्रसंख्यान का अर्थ उपासना या आराधना या अभ्यास करना है। मण्डनमिश्र ने ब्रह्मसिद्धि में इसका वर्णन किया है। वाचस्पति मिश्र ने भी इसको माना है और भामती में इस पर बहुत विचार किया है। श्रीमण्डन मिश्र के अनुसार केवल ज्ञान ब्रह्म-साक्षात्कार का कारण नहीं बनता, किन्तु शम, दम आदि से

परिपुष्ट होकर ही ज्ञान ब्रह्म-साक्षात्कार का कारण बनता है। इसी से मिलता हुआ मत ब्रह्मदत्त का भी है। मण्डन मिश्र ने इसके लिए 'विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत' - (बृ. आ. उप. ४/४/२१) को प्रमाण-कोटि में रखा है। 'तत्त्वमसि' आदि श्रुति-वाक्य तो केवल ब्रह्मात्मैक्य का ज्ञान करा देते हैं। यह ज्ञान निदिध्यासन से संवलित होकर ही ब्रह्म-साक्षात्कार कराता है। निदिध्यासन की पूर्णता के लिए बार-बार आवृत्ति करने की आवश्यकता है। इसी आवृत्ति का नाम प्रसंख्यान है। सुरेश्वराचार्य ने श्रीमण्डन मिश्र के इस कर्मसमुच्चित ज्ञान का बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्त्तिक में विस्तार के साथ खण्डन किया है।

(घ) कर्मज्ञान-सम-समुच्चयवाद -

यह आचार्य भर्तृप्रपंच का मत है। इसका अर्थ है कि कर्म और ज्ञान समान रूप से मिलकर ब्रह्मसाक्षात्कार के कारण हैं। पूर्वमत में तो कर्म संवलित ज्ञान को कारण माना गया था जिसमें कर्म गौण तथा ज्ञान की प्रधानता रहती हैं। भर्तृप्रपंच मत में कर्म और ज्ञान दोनों समान भाव से ब्रह्मसाक्षात्कार में कारण हैं। ये भेदाभेदवादी हैं। सुरेश्वराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक में इसका विस्तार के साथ खण्डन किया है। आनन्दगिरि ने उसमें कुछ और युक्तियाँ जोड़ी हैं अपनी टीका में।

(च) भागलक्षणा वृत्ति -

सुरेश्वराचार्य ने 'तत्वमसि' महावाक्यार्थबोध के लिए भाग-लक्षणा वृत्ति मानी है। 'तत् त्वम् असि' इस वाक्य में 'तत्' पद का वाच्यार्थ परोक्षत्वादिविशिष्ट चैतन्य है तथा 'त्वम्' पद का वाच्यार्थ अपरोक्षत्वादिविशिष्ट चैतन्य है। ये दोनों परस्परविरुद्ध हैं। अतः ये परस्पर अन्वित होकर वाक्यार्थबोध नहीं करा सकते। इसलिए भागलक्षणा वृत्ति स्वीकार की है। इस वृत्ति के द्वारा परोक्षत्व का परित्याग कर चैतन्यांश बच जाते हैं। फलतः इन दोनों के अभेद अथवा ऐक्य के बोधन में पर्यवसान होता है। इस वृत्ति को भागत्यागलक्षणा वृत्ति भी कहते हैं। सामान्यतः उसे जहदजहत् लक्षणा कहा जाता है। 'गंगायां घोषः', यहां जहत् लक्षणा है। 'काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्', यहां अजहत् लक्षणा है। 'तत् त्वम् असि', यहाँ उक्त दोनों लक्षणाएं हैं। सं.।

(छ) आभासवाद -

शाङ्कराद्वैत में जीव, ईश्वर, जगत् और परमात्मा में भेद नहीं माना जाता। संसारावस्था में जो भेद-प्रतीति होती है उसे औपाधिक भेद कहा जाता है। इस औपाधिक भेद की व्यवस्था के लिए तीन मत प्रसिद्ध हैं-१. आभासवाद, २. प्रतिबिम्बवाद और ३. अवच्छेदवाद। इन तीनों के तीन प्रमुख समर्थक हैं। प्रथम मत के समर्थक श्री सुरेश्वराचार्य हैं।

द्वितीय मत के प्रवर्तक श्री पद्मपाद तथा तृतीय मत के समर्थक श्री वाचस्पति मिश्र हैं। इन तीनों वादों की व्याख्यापरम्परा बड़ी लम्बी है।

इन तीनों में सबसे प्राचीन आभासवाद है जिसका प्रारम्भ तथा समर्थन सुरेश्वराचार्य के द्वारा हुआ है। उन्होंने ८२५ ई. में इसकी स्थापना की थी। श्री पद्मपादाचार्य (८०० ई.) की पंचपादिका में प्रतिबिम्बवाद निर्दिष्ट है। पंचपादिका पर विवरण-ग्रन्थ की रचना करते समय श्री प्रकाशात्मयति ने १२०० ई. में प्रतिबिम्बवाद का विस्तार से विचार करना प्रारम्भ किया। श्री वाचस्पति मिश्र ने ८५० ई. में अवच्छेदवाद का समर्थन एवं विस्तार किया।

यद्यपि वाचस्पति मिश्र से पूर्व श्रीमण्डन मिश्र की ब्रह्मसिद्धि में अवच्छेदवाद का मूल प्राप्त होता है, तथापि उसको पुष्ट करने से एवं प्रबल समर्थन करने से वाचस्पति के नाम से ही अवच्छेदवाद जुड़ गया है। इसी प्रकार पद्मपाद की पंचपादिका में प्रतिबिम्बवाद का मूल प्राप्त है, तथापि उसकी पुष्टि एवं प्रबल समर्थन करने के कारण प्रकाशात्मयति के साथ प्रतिबिम्बवाद जुड़ कर प्रसिद्ध हो गया है।

इन तीनों वादों के मूल ब्रह्मसूत्र-अतएव चोपमासूर्यादिवत् (ब्र.सू. ३/२/१८) अम्बुग्रहणात्तु न तथात्वम् (वहीं ३/२/१६), वृद्धिह्रासभाक्त्वमन्तर्भावादुभयसामञ्जस्यादेवम् (वहीं ३/२/२०) में तथा उनके शांकरभाष्य में प्राप्त होते हैं। प्रकाशादिवन्नैवं परः (वही २/३/४६) तथा आभास एव च (वहीं २/३/५०).

इन दोनों सूत्रों में और इनके शाङ्करभाष्य में स्पष्ट रूप से उक्त तीनों वादों का निर्देश है। इन तीनों सूत्रों के शांकरभाष्य में कहा गया है कि सौर या चान्द्र प्रकाश जैसे आकाश में फैलकर विद्यमान हैं, फिर भी अंगुलि आदि उपाधि के सम्बन्ध से उस प्रकाश को सीधा तथा टेढ़ा देखा जाता है, अथवा जैसे पानी के पात्र में प्रतिबिम्बित सूर्य कंपते हुए जल के सम्पर्क से कंपता हुआ दिखायी पड़ता है पर वस्तुतः सूर्य कंपता नहीं है, अथवा जैसे जल में सूर्य का आभास लक्षित होता है, उसी प्रकार जीव के दुःखी होने पर भी ईश्वर में दुःख का सम्बन्ध नहीं होता। इन तीनों उदाहरणों में पहले में अवच्छेदवाद, दूसरे में प्रतिबिम्बवाद और तीसरे में आभासवाद का संकेत दिया गया है। इन्हीं के आधार पर श्री वाचस्पति मिश्र ने अवच्छेदवाद का, श्री पद्मपादाचार्य तथा श्री प्रकाशात्मयति ने प्रतिबिम्बवाद का तथा आचार्य सुरेश्वर ने आभासवाद का समर्थन किया है।

आभास शब्द का अर्थ ब्रह्मसूत्र अध्यास-भाष्य में तथा इसकी व्याख्या भामती तथा परिमल कल्पतरु में बड़ा स्पष्ट किया गया है। अध्यास का लक्षण करते हुए शंकर ने कहा-स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः (अध्यासः)। इस पर भामतीकार ने कहा- अवसन्नोऽवमतो वा भासोऽवभासः। इस पर व्याख्या करते हुए कल्पतरुकार ने कहा - "अवसादः उच्छेदः। अवमानो यौक्तिर्कास्तिरस्कारः। " इस पर परिमलकार ने कहा - "तिरस्कारः इच्छाप्रवृत्यादिकार्याक्षमत्वापादनम्। इस तरह इन सभी का अभिप्राय यही है कि जिस प्रतीति

का उत्तरकाल में तिरस्कार हो या युक्ति से बाध हो वह आभास है। शंकराचार्य ने माण्डूक्यकारिका ३/४ के भाष्य में तथा आनन्दगिरि ने बृहदारण्यक भाष्यवार्तिक (२/१/२१६) की व्याख्या में कहा है कि आभास के द्वारा कल्पित वस्तु का अवभासन मात्र होता है।

माण्डूक्यकारिका में गौडपादाचार्य ने इस अवभासन के तीन भेद बतलाये हैं - १. अजात वस्तु जातवत् भासित होती है अर्थात् अनुत्पन्न भी उत्पन्नवत् प्रतीत होने लगता है। २. अक्रिय वस्तु सक्रिय की तरह प्रतीत होने लगती है। ३. अवस्तु भी वस्तुवत् भासित होती है। तीनों के ये तीन उदाहरण दिये गये हैं - जैसे १. देवदत्त जन्म लेता है, २. देवदत्त जाता है, ३. वह देवदत्त गौरवर्ण का है या लम्बा है। यहाँ वस्तु शब्द का अर्थ द्रव्य अथवा धर्म गृहीत है। इसके लिए उनकी यह कारिका प्रसिद्ध है -

जात्याभासं चलाभासं वस्त्वाभासं तथैव च।
अजाचलमवस्तुत्वं विज्ञानं शान्तमव्ययम्।।
(माण्डूक्यका. ४/४५)

श्री सुरेश्वराचार्य ने इस आभास के लिए चिदाभास, चिद्बिम्ब और कूटस्थाभास शब्द का प्रयोग किया है। साथ ही इसके लिए बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक में महिमा, अभिप्राय, प्रसाद, आकृति तथा वृत्ति शब्द भी प्रयुक्त किये गये हैं।

आभास के दो भेद माने गये हैं - १. कारणाभास तथा २. कार्याभास। अविद्या में जब चैतन्य का आभास होता है तब उसे कारणाभास कहते हैं। यही संसार का कारण है और जब अविद्या के कार्य अन्तःकरण या अहंकारात्मिका बुद्धि में आभास होता है तब उसे कार्याभास कहते हैं। सर्वत्र द्वैत का कारण अज्ञान है और उसका कार्य आकाश आदि है। इन दोनों में असङ्गपरमात्मा की जो दो मायामयी वृत्तियाँ हैं वही दो आभास हैं। वस्तुतः यह आभास एक ही है, पर अवस्थाभेद से दो प्रकार का कहा जाता है। पूर्वापर-रूप से यह दो प्रतीति है - अज्ञानगत आभास कारणाभास है तथा अज्ञानजन्य वस्तुगत आभास कार्याभास है। बृहदारण्यकभाष्यवार्तिक (१/४/६३६) में तथा इसकी टीका में यह विस्तार से समझाया गया है।

(ज) आभास-प्रयोजन-

आत्मा से अतिरिक्त समस्त अनात्म वस्तुओं की स्वरूपनिष्पत्ति के लिए और उनकी व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक स्थिति की सिद्धि के लिए आभास की आवश्यकता है। संसार-प्रयोजिका अविद्या तथा अविद्याकार्य जगत् की सत्तासिद्धि के आभास के द्वारा ही होती हैं। इसीलिए आभास को आत्म-ज्योति भी कहा गया है। अविद्या जड़ है। अतः आभास के बिना जड़ अविद्या से जगत् की सत्ता असंभव है। आभास से ही अज्ञानसमुद्भूत

जगत् की सत्ता बन पाती है। वस्तुतः आभासी वस्तु से अतिरिक्त आभास की सत्ता ही नहीं है। पंचदशी में 'आभासस्य मिथ्यात्वात्' (तृप्तिप्रदीप) कहकर आभास को मिथ्या कहा गया है।

आभास का दूसरा प्रयोजन यह भी है कि जगत् का कारण ब्रह्म बन सके। क्योंकि निष्प्रपंच निर्विकार निर्गुण निष्कल तथा निरंश ब्रह्म जगत् का कारण नहीं बन सकता और अविद्या भी जगत् का कारण नहीं बन सकती, क्योंकि अविद्या जड़ है। जड़ स्वतः कारण नहीं बन पाता। इस प्रकार जगत् का कारण न तो ब्रह्म बन पाता है और न तो अविद्या ही। ऐसी स्थिति में आभास ही एक ऐसा मार्ग है जिसके द्वारा चित् का अज्ञान से सम्बन्ध होता है और ब्रह्म जगत् का कारण बन पाता है। इसीलिए कहा गया है -

(१) अज्ञानं तदुपाश्रित्य ब्रह्म कारणमुच्यते।
(बृ. आ. उप. भा. वा. १/४/३७१)

(२) अज्ञानस्याभासद्वारा कूटस्थस्यैक्ये तस्य कारणत्वमिष्टं स्वतस्तदयोगात्।
(वही ४/३/३८५ की आनन्दगिरि की टीका)

(३) कार्यकारणातीतं ब्रह्म.... सर्वप्रपंचप्रकाशनाय नालम्...
अविद्यापि प्रपञ्चप्रकाशनाय नालम्।
तदास्वाभाससाचिव्येनैवात्मा विषयान् प्रकाशयति।
(वही ४/३/८६)

इस प्रकार वार्तिककार आचार्य सुरेश्वर व्याध-संबंधित राजकुमार-न्याय तथा कौन्तेय राधेय-न्याय से ब्रह्म ही अविद्या से जीवभाव को प्राप्त होता है, यह मानते हैं। वे प्रतिबिम्बवाद और अवच्छेदवाद को नहीं मानते। जैसे व्याध के द्वारा संवर्धित राजकुमार को व्याध माना गया अथवा जैसे कुन्ती-पुत्र कौन्तेय कर्ण को राधापुत्र राधेय माना गया, वैसे इन दोनों स्थलों पर केवल आभास ही कारण है। यहाँ भ्रान्ति में प्रतिबिम्ब या अवच्छेद कारण नहीं है। इसी प्रकार ब्रह्म से जीवभाव होने में प्रतिबिम्ब या अवच्छेद की आवश्यकता नहीं है। किन्तु अज्ञान के द्वारा उसका आभास ही प्रयोजक है, किन्तु वेदान्तसूक्तिमंजरी १०४२ में इसका विरोध किया गया है।

सुरेश्वराचार्य का यही आभासवाद है। ऐसा प्रतीत होता है कि भगवान् बादरायण तथा भगवत्पाद शंकर को भी यही वाद अभिप्रेत है। इसीलिए संभवतः बादरायण ने 'आभास एव च' (ब्र.सू. ३/२/५०) यह सूत्र कहा और शंकर ने ब्रह्मसूत्र के भाष्य के आदि में अध्यास के लक्षण में 'स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः तथा शुक्तिका हि रजतवदवभासते' कहा। जिसका आभास होता है वह वस्तु मिथ्या होती है और उत्तर काल

में उसका बाध होता है। मिथ्या वस्तु कुछ क्षण के लिए अन्य वस्तु की तरह प्रतीत होती है, यही आभास है। किसी वस्तु का वस्त्वन्तर रूप में प्रतीत होना ही आभास है। जैसे शुद्ध स्वच्छ स्फटिक के पास रजत-पुष्प रख दिया जाए तो शुभ्रस्वच्छ स्फटिक रक्तवर्ण का आसित होने लगता है। उसी प्रकार अज्ञान का कार्य अन्तःकरण में आभासित होने वाला चैतन्य जीव है और अविद्या में आभासित होने वाला ब्रह्म ईश्वर है। इसी को संक्षेपशारीरक में सर्वज्ञात्म मुनि ने कहा है-

कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः।

इस मत में अविद्या का आश्रय और विषय दोनों ब्रह्म ही हैं। अन्तःकरण के नाना होने से जीव भी नाना है। जिससे सुख-दुःखादि का जीवों में सांकर्य नहीं होता। अविद्या (अज्ञान) भावरूपा है। ज्ञानरूप ब्रह्म के साथ अज्ञान का समवधान होने से अविद्या का आश्रय और विषय दोनों ब्रह्म हो सकता है इसीलिए संक्षेपशारीरक में कहा गया है - आश्रयत्व-विषयत्व-भागिनी निर्विभागचितिरेव केवला (१/३१९), अन्यथा जीव ईश्वर एवं शुद्ध चैतन्य के साथ अविद्या के सम्बन्ध बनाने में अन्योन्याश्रयदोष आ जाता है। जैसे अविद्या के आश्रय होने पर जीवमात्र और जीव होने पर अविद्या का आश्रय बनेगा। अतः ब्रह्म को आश्रय और विषय दोनों मानने पर यह दोष मिट जाता है।

प्रतिबिम्बवाद में कहा जाता है कि ब्रह्म शुद्ध चिद्-रूप है। पर विशुद्ध सत्त्व प्रधानरूपा माया में जब चित् प्रतिबिम्ब पड़ता है तो वह ईश्वर कहा जाता है और जब मलिनसत्त्वरूपा अविद्या में चित् का प्रतिबिम्ब पड़ता है तब वह जीव कहा जाता है। उसी अविद्योपाधि में ब्रह्म का भी प्रतिबिम्ब पड़ता है। बिम्ब सत्य होता है और प्रतिबिम्ब मिथ्या होता है। इसी प्रकार बिम्बस्थानीय ब्रह्म सत्य है और प्रतिबिम्ब स्थानीय जीव ईश्वर जगत् आदि असत्य है, या मिथ्या है। इसके लिए संक्षेपशारीरक (१२-१३२) में कहा गया है -

जीवानां प्रतिबिम्बकल्पवपुषां बिम्बोपमे ब्रह्मणि।

श्री सुरेश्वराचार्य के साक्षात् शिष्य होकर भी सर्वज्ञात्ममुनि प्रतिबिम्बवाद के पक्ष में हैं और आभासवाद को नहीं मानते हैं। अतः प्रश्न उठता है "वार्तिक-प्रस्थान" का क्या वैशिष्ट्य है? अन्य प्रस्थानों से वह कैसे भिन्न है? इनका उत्तर यों है - (१) वार्तिक प्रस्थान में उपनिषद् तथा उनके भाष्यों और सुरेश्वर के वार्तिकों को अधिक महत्त्व दिया जाता है, कम से कम शारीरकभाष्य से अधिक महत्त्व। (२) इस प्रस्थान में निम्न ६ तत्त्वों को अनादि माना जाता है-जीव, ईश्वर, शुद्ध चैतन्य, जीवेश्वरभेद, अविद्या और शुद्धचैतन्य-अविद्या-सम्बन्ध।

जीव ईशो विशुद्धा चित् तथा जीवेशयोर्भिदा।
अविद्या तच्चितोर्योगः षडस्मकामनादयः।।

यह श्लोक आचार्य सुरेश्वरकृत ही परम्परा से माना जाता है। किन्तु यह उनके किसी उपलब्ध ग्रन्थ में मिलता नहीं है।

(३) वेदान्तसार जिसके लेखक सदानन्द यति (१५५० ई. के लगभग) हैं, वार्तिक-प्रस्थान का संग्रह-ग्रन्थ लगता है। इसके टीकाकार नृसिंह सरस्वती (१५८८ ई.) तथा रामतीर्थ (१७वीं शती का पूर्वार्द्ध) ने कमशः अपनी टीका सुबोधिनी और विद्वन्मनोरंजनी में दिखलाया है कि शेषकृत परमार्थसार और योगवासिष्ठ के अनेक वचन अद्वैतवेदान्त की पुष्टि करते हैं। इससे ज्ञात होता है कि वार्तिक-प्रस्थान काश्मीर शैवमत तथा योगवासिष्ठ से भी सामञ्जस्य स्थापित करता है। उसका आभासवाद काश्मीर शैवमत का ही आभासवाद है। विवरण-प्रस्थान तथा भामती-प्रस्थान इस प्रकार अपनी परम्परा के बाह्य ग्रन्थों को प्रमाण-कोटि में नहीं लेते हैं। अतएव वार्तिक-प्रस्थान उनकी अपेक्षा अधिक उदार है। सं.

अवच्छेदवाद में यह कहा जाता है कि जैसे व्यापक आकाश सर्वत्र व्याप्त है। घट के ले चलने पर जैसे घटगत आकाश को कहीं नहीं ले जा सकते, किन्तु घट रूप अवच्छेदक से अवच्छिन्न आकाश को ले जाना कहते हैं, उसी प्रकार व्यापक असीम ब्रह्म भी अविद्या रूपी अवच्छेदक या मतान्तर से अन्तःकरण रूपी अवच्छेद से अवच्छिन्न होकर जीवमात्र को प्राप्त होता है और कर्तृत्व-भोक्तृत्व आदि धर्मों से सम्पृक्त हो जाता है। इस मत में जीव की आकाश से उपमा दी जाती है -

घटसंवृतमाकाशं नीयमाने घटे यथा।
घटो नीयेत नाकाशं तदवज्जीवो नभोपमः।।

(त्रि. ता.उप. १३)

इन तीनों वादों के लक्षण इस प्रकार किये गये हैं -

आभिमुख्येन अहम् इत्यपरोक्षेण भासते इत्याभासः।
प्रत्यक् चितोऽवमतो भासो नाम आभासः।।

(बृ.आ. भा.वा. २/१/२१६ आ.गि.टी.)

अर्थात् प्रत्यक् चैतन्य का तिरस्कृत होने वाला भास (प्रतीति) आभास है। जैसे अक्रिय का सक्रिय प्रतीत होना अथवा अवस्तु का वस्तुवत् प्रतीत होना, जैसे शुद्ध चैतन्य का ईश्वर रूप में तथा जीव रूप में भासित होना। शङ्कराचार्य ने भी ऐसा कहा है -

आभास एव चैष जीवः परमात्मनो जलसूर्यादिवत् प्रतिपत्तव्यः।

(ब्र.सू. २/३/५० शा.भा.)

जीवो हि नाम देवताया आभासमात्रः।

(छा.उप. ६/३/२ शां.भा.)

इसीलिए आभास को - चिद्वद् अवभासनत्वे सति चिल्लक्षणरहितत्वम् कहा गया है।

प्रतिबिम्ब का लक्षण किया गया है-दर्पणाद्युपाध्यन्तर्गतत्वे सति औपाधिक परिच्छेद-शून्यत्वे च सति बहिः स्थितस्वरूपकत्वम् प्रतिबिम्बत्वम्।

(सिद्धान्तबिन्दु, श्लोक ८ की ब्रह्मानन्दी टीका)

जैसे दर्पण में प्रतिफलित मुखरूप प्रतिबिम्ब है, उसी प्रकार अविद्या माया एवं अन्तःकरण में प्रतिफलित चैतन्य ईश्वर और जीव आदि है।

अवच्छेद का स्वरूप कहा गया है -

सत्यमेवैतत् पर एवात्मा देहेन्द्रियमनो बुद्ध्युपाधिभिः
परिच्छिद्यमानो बालैः शरीर इत्युपचर्यते।

यथा

घटकरकाद्युपाधिवशादपरिच्छिन्नमपि नभः परिच्छिन्नवदवभासते तद्वत्।
(ब्र. सू. १//६ शा. भा.)

जैसे घट तथा करक (पुरवा) आदि के अन्तर्गत आकाश परिच्छिन्न होकर घटाकाश आदि शब्दों से व्यवहृत होता है, उसी प्रकार मन-बुद्धि आदि उपाधि से परिच्छिन्न परमात्मा को जीव कहते हैं।

(झ) तीनों वादों के युक्तायुक्तत्व का विचार-

आचार्यों ने बड़ी सूक्ष्म दृष्टि से इन तीनों वादों की समीक्षा की है।

अवच्छेदवाद की समीक्षा में वे कहते हैं कि जैसे अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य जीव है। उसी प्रकार घटावच्छिन्न चैतन्य को जीव क्यों नहीं मानते। क्योंकि जैसे व्यापक आकाश घटावच्छिन्न होकर घटाकाश हो सकता है तो घटावच्छिन्न चैतन्य भी जीव हो सकता है। इस पर यह समाधान दिया जाता है कि अन्तःकरण के स्वच्छ होने से अन्तःकरणावच्छिन्न चैतन्य ही जीव हो सकता है। इस पर यह कहा जाता है कि अवच्छेदक में स्वच्छत्व तथा अस्वच्छत्व विशेषण तो लगाये नहीं गये हैं, और यदि स्वच्छत्व विशेषण लगाकर अवच्छेदक को प्रतिबिम्बग्राही माना जाय तो हठात् अवच्छेदवाद की जगह प्रतिबिम्बवाद मानना पड़ेगा। श्री वाचस्पति मिश्र ने जीव को प्रतिबिम्ब-कल्प भी कहा है -

तथापि तत्प्रतिबिम्बकल्पजीवद्वारेण परस्मिन्नुच्यते।

(ब्र. सू. १/४/६ शां. भा. भामती)

इसी प्रकार प्रतिबिम्बवाद की भी विवेचना की गयी है। पहला आक्षेप यह है कि नीरूप चैतन्य का प्रतिबिम्ब नहीं पड़ सकता। इसके समाधान में कहा जाता है कि जल में जैसे नीरूप आकाश का प्रतिबिम्ब पड़ता है अथवा जैसे नीरूप शब्द का प्रतिबिम्ब पड़ता है। उसी प्रकार नीरूप चैतन्य का भी प्रतिबिम्ब पड़ सकता है। एक समाधान यह भी दिया जाता है कि चाक्षुष प्रतिबिम्ब के लिए ही रूपवान् द्रव्य का होना आवश्यक है, ब्रह्म के प्रतिबिम्ब के लिए यह नियम नहीं है।

इसी प्रकार यह भी कहा जाता है कि बिम्ब से प्रतिबिम्ब का अभेद या तादात्म्य रहता है। अतएव प्रतिबिम्ब जीव में चैतन्य आता है। श्रीदामोदर शास्त्री सम्पादित वाक्यसुधा (पृ. २६) में कहा गया है -

उपाधिस्थितवैशिष्ट्येन प्रतिबिम्बस्य सत्यत्वम्।

इस प्रकार बिम्ब के साथ प्रतिबिम्ब के तादात्म्य या अभेद होने से और प्रतिबिम्ब के सत्य होने से प्रतिबिम्बरूप जीव को कभी भी जीवत्व से मुक्ति नहीं हो सकती। और यदि बिम्ब से प्रतिबिम्ब का भेद माना जाय तो प्रतिबिम्ब में चैतन्य नहीं बन पाता। उसके समाधान में कहा जाता है कि बिम्ब से प्रतिबिम्ब में भेदमात्र का अध्यास होता है, प्रतिबिम्ब स्वरूपतः सत्य है। इस सिद्धान्त से प्रतिबिम्ब जीव का चैतन्य और बन्ध मोक्ष बन जाते हैं।

इसी प्रकार आभासवाद का भी विवेचन किया गया है। स्वच्छ स्फटिक के पास स्थित जपा कुसुम के रक्तत्व का आभास स्फटिक में पड़ता है और स्फटिको रक्तः कहा जाता है। यहाँ जैसे रक्तत्वाभास मिथ्या है। उसी प्रकार अज्ञान परिणामभूत अहंकार-रूप बुद्धि में पड़ा हुआ चिदाभास जीव मिथ्या है। अब इस पर यह कहा जाता है कि यदि यह आभास मिथ्या है तब चिदाभासरूप जीव भी मिथ्या है। इस स्थिति में जीव का न तो बन्धन बन पायेगा और न तो मोक्ष बन पायेगा। वाचस्पति मिश्र ने ब्रह्मसूत्र के रचनानुपत्त्यधिकरण (२/२/१) की भामती में प्रतिबिम्बववाद और आभासवाद दोनों पर यह आक्षेप उठाकर कहा है कि इन दोनों वादों के मानने पर वेदान्त में माध्यमिक मत का प्रवेश हो जायेगा और इस प्रकार के आभासवाद स्वीकार करने पर जीव का सर्वथा नाश हो जायेगा।

इसका समाधान अनेक प्रकार से किया जाता है। एक तो यह है कि जिस प्रकार बिम्बभूत जीव से प्रतिबिम्बभूत अभिन्न है या इन दोनों में तादात्म्य है। उसी प्रकार चिदाभास चित् से अभिन्न नहीं है, भिन्न भी नहीं है और भिन्नाभिन्न भी नहीं है, अपितु अनिर्वचनीय है। वाक्य-सुधा (२६) की टीका में श्रीदामोदर शास्त्री ने कहा है-

उपाधिस्थित वैशिष्ट्येन प्रतिबिम्बस्य सत्यत्वम्। आभासस्य न बिम्बधर्मो नाप्युपाधिधर्मो नापि स्वतन्त्रः।

अतः आभास के अनिर्वचनीय होने से चिदाभास जीव न तो मिथ्या है और न तो सत्य ही है। इस प्रकार बन्ध-मोक्ष व्यवहार की उपपत्ति की जाती है।

प्रतिबिम्ब तथा आभास में पार्थक्य यह है कि प्रतिबिम्ब में दर्पण के सम्मुख स्थित व्यक्ति के ग्रीवास्थ मुख की छाया दर्पण के अतिस्वच्छ तल पर पड़ती है और वही सम्मुख स्थित व्यक्ति की नेत्ररश्मि जाकर दर्पणतल से टकराकर परावर्तित होकर अपने ग्रीवास्थ मुख पर आती है और मुख का प्रत्यक्ष करती है। इस प्रकार ग्रीवास्थ मुख और दर्पण में प्रतिबिम्बित मुख दोनों एक कहे जाते हैं और इनमें अभेद माना जाता है। यही स्थिति चित्प्रतिबिम्ब की भी है। आभास में यह स्थिति नहीं है। आभास के लिए आभासाधार के सम्मुख स्थित होना आवश्यक नहीं है, और इसके लिए वस्तु का रूपवान् होना भी अनिवार्य नहीं है। इसलिए वस्त्वाभास के समान जात्याभास तथा क्रियाभास भी होते हैं।

विद्यारण्य स्वामी ने पंचदशी ग्रन्थ (तृ.प्र. १५) में और उनके साक्षात् शिष्य श्रीरामकृष्ण तथा परम्परया शिष्य श्री अच्युतराम ने अपनी-अपनी व्याख्या में अवच्छेदवाद, प्रतिबिम्बवाद एवं आभासवाद, इन तीनों को अन्ततः एक ही माना है। वास्तव में जितना अन्तर भामती-प्रस्थान और विवरण-प्रस्थान में है उतना अन्तर वार्तिकप्रस्थान तथा विवरण-प्रस्थान में नहीं है। यही कारण है कि अनेक परवर्ती आचार्य वार्तिक प्रस्थान तथा विवरण-प्रस्थान दोनों के अन्तर्गत रखे जा सकते हैं। फिर भी सम्प्रदायविद् के नाम पर सूत्र-भाष्य-वार्तिकविद् ही आते हैं और आभासवाद मुख्यतः वार्तिक-प्रस्थान का सिद्धान्त है। इस कारण विवरणप्रस्थान से भिन्न करके वार्तिक- प्रस्थान को माना जाता है। जितनी प्रामाणिकता आचार्य सुरेश्वर के ग्रन्थों की है, अद्वैतवेदान्त में शंकराचार्य के ग्रन्थों के अतिरिक्त उतनी प्रामाणिकता अन्य आचार्यों के ग्रन्थों की नहीं है। अतएव लोकोक्ति है-वार्तिकान्ता वेदान्ताः-अर्थात् वार्त्तिक तक ही वेदान्त ग्रन्थों में आप्तता है।

सहायक ग्रन्थ : (संपादक द्वारा संकलित)

१. सुरेश्वर, बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक, आनन्दगिरि टीका सहित, ३ भागों में, आनन्द आश्रम, पूना, १८९२, १८९४.

२. सुरेश्वर, नैष्कर्म्यसिद्धि, ज्ञानोत्तम चन्द्रिका टीका सहित, बनारस, १८९०.

३. सर्वज्ञात्मा, संक्षेपशारीरक, स्वामी रामानन्द की हिन्दी व्याख्या भावदीपिका सहित, स्वामी रामानन्द, वाराणसी, १९५७।

४. सर्वज्ञात्मा, संक्षेपशारीरक, रामतीर्थ स्वामी की टीका अन्वयार्थ प्रकाशिका सहित, चौखम्भा, वाराणसी, १९१३।

५. सुरेश्वर, संबन्ध वार्तिक, अंग्रेजी अनुवाद डा. टी. एम. पी. महादेवन् मद्रास विश्वविद्यालय १९५८।

६. मंडन मिश्र, ब्रह्मसिद्धि, शंखपाणि की टीका सहित, संपादक और भूमिकाकार एस. कुप्पूस्वामी शास्त्री, मद्रास गवर्नमेण्ट ओरियण्टल मैनुस्क्रिप्ट सिरीज, मद्रास १९३७।

७. सुरेश्वर, पंचीकरण - षट्टीकोपेतम्, गुजराती प्रिन्टिंग प्रेस, बम्बई, १९३० में

सम्मिलित पंचीकरण वार्तिक, उपाध्याय, वी.प्र.।

८. लाइट्स आन वेदान्त (सुरेश्वराचार्य का दर्शन), उपाध्याय, चौखम्बा, वाराणसी, १६५६।

९. सुरेश्वर, तैत्तिरीयोपनिषद् भाष्यवार्तिक, आनन्दज्ञान की टीका सहित, आनन्दाश्रम, पूना, १६११।

१०. सुरेश्वर, पञ्चीकरणवार्तिक, आनन्दगिरि टीका तथा नारायणेन्द्र सरस्वतीकृत वार्तिकाभरण सहित, प्रकरणद्वादशी, महेश अनुसन्धान संस्थान, वाराणसी, १६८१ में सम्मिलित। ये दोनों टीकाएं उपर्युक्त टिप्पणी ७ में भी हैं। पंचीकरणवार्तिक को प्रणववार्तिक भी कहते हैं।

११. सुरेश्वर, दक्षिणामूर्तिवार्तिक, सं. महेशानन्द गिरि, श्रीदक्षिणामूर्ति संस्कृत ग्रन्थमाला आगरा, १६६३। इसको मानसोल्लास भी कहते हैं। यह शंकराचार्य कृत दक्षिणामूर्तिस्तोत्र की टीका है। अमरनाथ राय इस स्तोत्र तथा इसके वार्तिक दोनों को अभिनवगुप्त की कृति मानते हैं, क्योंकि इनमें काश्मीर शैवमत के ३६ तत्त्वों का वर्णन है। देखिए, कार्लपाटर द्वारा संपादित इनसाइक्लोपीडिया आफ इण्डियन फिलासफी, भाग ३, पृ. ५५०-५५१।

१२. ऐल्स्टन, ए.जे., द नैष्कर्म्यसिद्धि आफ सुरेश्वर, शान्तिसदन, लन्दन, १६५६।

१३. बालसुब्रह्मण्यम्, आर., द तैत्तिरीयोपनिषद् भाष्यवार्तिक आफ सुरेश्वर, मद्रास विश्वविद्यालय, मद्रास, १६७६।

१४. द्विवेदी, हरिहरकृपालु, बृहदारण्यकवार्तिकसार (विद्यारण्यकृत), हिन्दी अनुवाद सहित। अच्युतग्रन्थमाला, वाराणसी।

१५. द्विवेदी, हरिहरकृपालु, वेदान्त-प्रबन्ध (स्रग्धरा वृत्त में) इसके केवल ७६ छन्द ही मुद्रित हैं। द्विवेदी जी के पुत्र ब्रह्मदत्त द्विवेदी ने वारणसी से इसे प्रकाशित किया था। संपादक के पुस्तकालय में यह ग्रन्थ है।

षष्ठ अध्याय

वाद-प्रस्थान और उसका विकास :

१- सामान्य परिचय :

भामती-प्रस्थान, विवरण-प्रस्थान तथा वार्तिक-प्रस्थान को मिलाकर अधिकरण-प्रस्थान कहा जाता है, क्योंकि इनमें मुख्यतः अद्वैतवाद के सिद्धान्तों की व्याख्या करने का प्रयास किया गया है। इसके विपरीत वाद-प्रस्थान में जिसमें एक ओर अद्वैतवाद के सभी पूर्ववर्ती प्रस्थानों का समन्वय किया गया है और दूसरी ओर अद्वैतवाद-विरोधी मतों का खण्डन किया गया है। इसको कुछ लोग बाध-प्रस्थान भी कहते हैं क्योंकि इसमें बाध-नियम के बल पर परमत खंडन है। इस प्रस्थान के मुख्य ग्रन्थ श्रीहर्ष का खण्डनखण्डखाद्य, चित्सुख की तत्त्वप्रदीपिका और मधुसूदन सरस्वती की अद्वैतसिद्धि हैं। इन तीन ग्रन्थों को कठिनत्रयी कहा जाता है क्योंकि भाषा, शैली और विचार सभी दृष्टियों से ये ग्रंथ कठिन हैं। वाद-प्रस्थान को ही नव्य-वेदान्त कहा जाता है, क्योंकि एक ओर इस पर नव्यन्याय का प्रभाव है, और दूसरी ओर इसने अद्वैतवेदान्त को एक दूसरी दिशा में मोड़ा है और युक्ति के बल पर सभी विरोधी दर्शनों का, विशेषतः न्यायदर्शन का सामना करते हुए अद्वैतवेदान्त का तर्कसंगत समर्थन किया है। कुछ नव्यवेदान्तियों ने भी अद्वैतवेदान्त को सर्वाधिक प्रामाणिक दर्शन बनाने का प्रयत्न किया है।

उपर्युक्त तीन आचार्यों और उनके टीकाकारों के अतिरिक्त भी इस प्रस्थान के अन्तर्गत अनेक अद्वैतवेदान्ती हैं जिनमें से निम्नलिखित आचार्यों के योगदानों का विचार उदाहरणस्वरूप किया जाता है।

१. आनन्दबोध जिन्होंने न्यायमकरन्द लिखा।
२. नृसिंहाश्रम जिन्होंने भेदधिक्कार लिखवाकर वाद-प्रस्थान का विकास किया। इस ग्रन्थ के पक्ष तथा विपक्ष में अनेक ग्रन्थ लिखे गये।
३. अप्पयदीक्षित जिन्होंने मध्वमुखमर्दन लिखकर मध्व के द्वैतवाद का खंडन किया और रामानुजश्रृंगभंग लिखकर रामानुज के विशिष्टाद्वैत वेदान्त का खंडन किया।
४. सदानन्दगिरि जिन्होंने सहस्राक्ष लिखकर शुद्धाद्वैतवादी विट्ठलनाथ के विद्वन्मण्डन तथा गोस्वामी गिरिधर के शुद्धाद्वैतमार्तण्ड का खंडन किया।
५. अनन्तकृष्णशास्त्री (२.वीं शती) जिन्होंने शतभूषणी लिखकर विशिष्टाद्वैतवादी वेदान्तदेशिक की शतदूषणी और उसकी टीका चण्डमारुत का प्रतिवाद किया है।

६. स्वामी हरिहरानन्द सरस्वती जो करपात्री स्वामी के नाम से प्रसिद्ध हैं, बीसवीं शती के एक श्रेष्ठ अद्वैतवेदान्ती थे। उन्होंने मार्क्सवाद, भौतिकवाद तथा पाश्चात्यों के द्वारा किये गये वेद के अर्थ का तथा आर्यसमाज के द्वारा किये गये सायणाचार्य के वेदभाष्य के खंडन का निराकरण किया। इसके अतिरिक्त उन्होनें राहुलसांकृत्यायन, साम्यवादी और कामिल बुल्के आदि आधुनिक विद्वानों के मतों का भी खंडन किया, जिन्होंने भारतीय परम्परागत राजनीति तथा रामायण का शास्त्रविरुद्ध अर्थ किया है।

इनके अतिरिक्त भी अनेक विद्वान् हुए हैं जिन्होंने अद्वैतवेदान्त के किसी-न-किसी विरोधी दर्शन का खंडन किया है। वे सभी बाध-प्रस्थान के अनुयायी है। स्वामी करपात्री जैसे संन्यासी ने बीसवीं शती के उत्तरार्द्ध में अनेक अद्वैतविरोधी मतों का खंडन किया है। उन्हें भी इस प्रस्थान का आचार्य माना जा सकता है। वास्तव में इस प्रस्थान के अनुयायी बहुत अधिक हैं। ऊपर केवल कुछ अत्यन्त प्रसिद्ध आचार्यों के ही नाम दिये गये हैं। अब इस प्रस्थान के सिद्धान्तों का निरूपण आगे किया जायेगा।

२. श्रीहर्ष :

श्रीहर्ष ने खंडनखंडखाद्य नामक एक महान् ग्रन्थ की रचना की जिसमें उन्होंने उदयन की लक्षणावली में दी गयी न्यायदर्शन की अनेक परिभाषाओं का खंडन किया। लक्षणावली की रचना दशमी शताब्दी के अन्त में हुई थी जैसा कि उसकी पुष्पिका से ज्ञात होता है। पुनश्च गंगेश ने तत्त्वचिन्तामणि में श्रीहर्ष के मत का खंडन किया है। उनका समय १२०० ई. है। इस प्रकार श्रीहर्ष उदयन ओर गंगेश के बीच में हुए और उनका समय ११५० ई. माना जा सकता है। कान्यकुब्जेश्वर जयचन्द्र जो ११९५ ई. में राज्यच्युत हो गये थे, श्रीहर्ष के आश्रयदाता थे। श्रीहर्ष ने नैषधचरित नामक एक महाकाव्य लिखा है जिसके अन्त में उन्होंने अपने द्वारा प्रणीत अर्णववर्णन, गौडोर्वीशकुलप्रशस्ति, नवसाहसांकचरित, विजयप्रशस्ति, शिवशक्तिसिद्धि, स्थैर्यविचार, छन्दःप्रशस्ति, ईश्वराभिसन्धि और पंचनलीयकाव्य नामक ग्रन्थों का उल्लेख किया है। किन्तु नैषधचरित और खंडनखंडखाद्य के अतिरिक्त उनका कोई अन्य ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। खंडनखंडखाद्य उनकी दार्शनिकता की यशोगाथा सदा गाता रहेगा क्योंकि वह अत्यन्त मौलिक और निराला ग्रन्थ है।

खण्डनखंडखाद्य पर निम्न टीकाएं है -

१. परमानन्दकृत खण्डन-मण्डन
२. भवनाथकृत खण्डन-मण्डन
३. रघुनाथ शिरोमणिकृत दीधिति
४. वर्धमानकृत प्रकाश
५. विद्याभरणकृत विद्याभरणी

६. विद्यासागरकृत विद्यासगरी
७. पद्मनाभपंडितकृत खण्डन टीका
८. शंकरमिश्रकृत आनन्दवर्धन (शांकरी)
९. शुभंकरकृत श्रीदर्पण
१०. चरित्रसिंहकृत खण्डनमहातर्क
११. प्रगल्भ मिश्रकृत खण्डनदर्पण
१२. पद्मनाभकृत शिष्यहितैषिणी
१३. गोकुलनाथ उपाध्यायकृत खण्डनकुठार
१४. अभिनव वाचस्पति मिश्रकृत खण्डनोद्धार
१५. चित्सुखकृत भावदीपिका
१६. शंकर चैतन्यभारतीकृत शारदा
१७. सूर्यनारायण शुक्लकृत खण्डनरत्नमालिका
१८. रघुनाथ भट्टाचार्यकृत खण्डनभूषामरिग
१९. साधु मोहनलालकृत खण्डनगर्तप्रदर्शिनी

इन टीकाकारों में गोकुलनाथ उपाध्याय तथा अभिनव वाचस्पति ने श्रीहर्ष का स्पष्ट खण्डन किया और न्यायदर्शन को उनके खण्डन से मुक्त किया है। शंकर मिश्र ने भी कहीं-कहीं खंडनखंडखाद्य का खंडन किया है, अभेदवाद का तिरस्कार किया है और भेदसिद्धि की है। भेदरत्नप्रकाश नाम से उन्होंने एक स्वतन्त्र ग्रन्थ भी लिखा है जिसमें भेदवाद को सिद्ध किया गया है। सर्वप्रथम उन्होंने ही खडनखंडखाद्य के खंडन का सूत्रपात किया।

उपर्युक्त टीकाकारों को तीन कोटियों में बांटा जा सकता है। पहली कोटि में शंकर मिश्र, गोकुलनाथ उपाध्याय तथा अभिनव वाचस्पति मिश्र आते हैं जिन्होंने खंडनखंडखाद्य का खंडन करके न्यायदर्शन का पक्ष स्थापित किया है। दूसरी कोटि में चित्सुख, आनन्दपूर्ण विद्यासागर और साधु मोहनलाल जैसे अद्वैतवेदान्ती आते हैं जिन्होंने खंडनखंडखाद्य का समर्थन करते हुए उसकी युक्तियों का विकास किया है। तीसरी कोटि में वे नैयायिक आते हैं जैसे भवनाथ, रघुनाथ भट्टाचार्य, रघुनाथ शिरोमणि, सूर्यनारायण शुक्ल, प्रगल्भ मिश्र आदि जिन्होंने न्यायदर्शन का विकास अद्वैतवेदान्त की ओर किया है और इसका माध्यम खंडनखंडखाद्य को बनाया है। कहना नहीं होगा कि खंडनखंडखाद्य के टीकाकारों में नैयायिकों की संख्या अधिक है। वे लोग इसे वितण्डा का ग्रन्थ मानते हैं और नव्य-न्याय में वितण्डा का कोई दूसरा ग्रन्थ नहीं था, इस कारण प्रायः गंगेशोत्तर सभी नव्य नैयायिकों ने खंडनखंडखाद्य पर टीका लिखी है। किन्तु खंडनखंडखाद्य वितण्डा का ग्रन्थ नहीं है। यह वस्तुतः अद्वैतवाद का ग्रन्थ है और इसमें अनिर्वचनीयतावाद की स्थापना अनेक युक्तियों द्वारा की गयी है। श्रीहर्ष ने अपने मत को यों अभिव्यक्त किया है -

मम त्वेवं दर्शनम् - प्रतीतिसिद्धत्वात् अत्यन्तासद्विलक्षणं भवदपि
जगत् तथा सत्तोपगमेऽपि बाध्यमानत्वाद् अनिर्वचनीयमिति-
खंडनखंडाखाद्य पृ. १६४, योगीन्द्रानन्द का अनुवाद।

कोई यह न समझे कि खंडनखंडखाद्य का मत बौद्धों के विज्ञानवाद या शून्यवाद के समान है, इसलिए स्वयं श्रीहर्ष ने सौगत सिद्धान्त और अद्वैतमत का अन्तर स्पष्ट कर दिया है -

सौगत ज्ञान और ज्ञेय सब को अनिर्वचनीय कहते हैं, किन्तु ब्रह्मवादी केवल ज्ञेय को अनिर्वचनीय अर्थात् सदसद्विलक्षण कहते हैं, वे ज्ञान को सत् मानते हैं। (वही, पृष्ठ ६२-६३)।

प्रसिद्धि है कि श्रीहर्ष के पिता श्री हीरपंडित को उदयनाचार्य ने शास्त्रार्थ में पराजित किया था। श्रीहर्ष ने इस कारण उदयन के मतों का खडन किया, उनका नामोल्लेख किये हुए बिना ही। वस्तुतः उदयन के माध्यम से उन्होंने न्यायदर्शन का ही खण्डन किया। उदयन की निम्न कारिका अनुमान को प्रामाणिक सिद्ध करती है -

शङ्का चेदनुमास्त्येव न चेच्छङ्का ततस्तराम्।
व्याघातावधिराशङ्का तर्कः शङ्कावधिर्मतः।।
(न्यायकुसुमाञ्जलि ३/७)

अर्थात् यदि शंका होती है, तो अनुमान सिद्धि हो जाता है। यदि शंका नहीं होती तो अनुमान और भी अधिक प्रकार से सिद्ध है। शंका व्याघातावधि ही है और तर्क शङ्कावधि तक है।

इसके प्रतिवाद में श्रीहर्ष कहते हैं -

व्याघातो यदि शङ्कास्ति, न चेच्छङ्का ततस्तराम्।
व्याघातावधिराशङ्का तर्कः शङ्कावधिः कुतः।।

अर्थात् यदि व्याघात माना जाय, तो उसकी आश्रयीभूत शंका रहेगी। यदि व्याघात नहीं है तब तो शङ्का और अधिक होगी। व्याघात को शंका की अवधि (पर्यवसान) कभी नहीं माना जा सकता। तर्क सदैव व्याघातपूर्ण है। अतः तर्क से शङ्का का पर्यवसान नहीं हो सकता।

पुनश्च अनुमान व्याप्तिमूलक होता है और व्याप्ति की जितनी परिभाषाएं दी जाती हैं उन सबमें श्रीहर्ष ने दोष दिखाये हैं। इस कारण व्याप्तिसिद्धान्त दोषग्रस्त है।

खंडनखंडखाद्य में चार परिच्छेद हैं। प्रथम परिच्छेद में प्रमाणसामान्य और प्रमाणविशेष दोनों का खंडन है। कुमारिलसम्मत प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति और

अनुपलब्धि - इन छः प्रमाणों का खंडन किया जाता है। परिच्छेद के अन्त में न्यायदर्शन के हेत्वाभासों के लक्षण का भी खण्डन है।

द्वितीय परिच्छेद में निग्रहस्थानों का खण्डन है। इसमें विशेषतः उदयनाचार्य के न्यायपरिशिष्ट का खण्डन किया है, ऐसा प्रतीत होता है।

तृतीय परिच्छेद में किम्, तद्, यद् आदि सर्वनामों का खण्डन किया गया है जिनके द्वारा नैयायिकगण अपने लक्षणों का अभियान करते हैं।

चतुर्थ परिच्छेद में न्याय-वैशेषिक के अनेक लक्षणों का खण्डन किया गया है। विशेषतः द्रव्य, गुण आदि की परिभाषाओं का खण्डन करके सिद्ध किया गया है कि न्याय-वैशेषिक किसी भी पद का निर्वचन नहीं कर सके हैं। इसी बात को स्वामी विद्यारण्य ने पंचदशी में यों अभिव्यक्त किया है -

निरुक्तावभिमानं ये दधते तार्किकादयः।
हर्षमिश्रादिभिस्ते तु खण्डनादौ सुशिक्षिताः।।
(पंचदशी ६/१६४)

अर्थात् जिन तार्किकों को निर्वचन करने का गर्व था, उनके गर्व को श्रीहर्ष ने खंडनखंडखाद्य में चूर-चूर कर दिया है।

श्रीहर्ष की खण्डनयुक्तियों के प्रदर्शन के लिए नीचे दो उदाहरण दिये जाते हैं। सर्वप्रथम प्रत्यक्ष के लक्षण का खंडन है। प्रत्यक्ष का लक्षण न्यायसूत्र में यों किया गया है- इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम्। इस पर श्री हर्ष कहते हैं -

इस लक्षण का उद्देश्य क्या है? (१) क्या वह सजातीय और विजातीय पदार्थों से भिन्न करने और उसकी प्रतीति के लिए है? (२) अथवा साक्षात्कारित्व की प्रतीति कराने के लिए है? अथवा (३) व्यवहारसंपादन के लिए है? अथवा (४) साक्षात्कारित्व के ज्ञापक चिन्ह को दिखाने के लिए है? अथवा (५) प्रत्यक्ष शब्द का प्रवृत्ति-निमित्त बताने के लिए है? अथवा (६) किसी अन्य उद्देश्य की सिद्धि के लिए है। पहला विकल्प ठीक नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष से यहां सजातीय पदार्थों का ग्रहण किया गया है? या अन्य धर्म से सजातीय का ग्रहण है? दोनों पक्ष ठीक नहीं है। क्योंकि एक प्रत्यक्ष-व्यक्ति का सजातीय दूसरा प्रत्यक्ष व्यक्ति ही है। अतः उक्त लक्षण सभी सजातीय प्रत्यक्ष व्यक्तियों पर लागू है। अतः इस प्रत्यक्ष से भिन्न यह लक्षण है, ऐसा बन नहीं सकता। और यदि ऐसा बनता है, तो फिर प्रत्यक्ष में अव्याप्ति का दोष हो जायेगा। पुनश्च अन्य धर्म से (जैसे प्रमेयत्व से) यदि सजातीयता विवक्षित है तो इस लक्षण से विजातीय पद का ग्रहण व्यर्थ हो जायेगा, क्योंकि अनुमानादि प्रमाण में भी प्रमेयत्व है।

दूसरा विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि साक्षात्कारित्व विषयक ज्ञान के द्वारा

प्रत्यक्ष का लक्षण माना जाय तो अन्योन्याश्रय दोष हो जाएगा। तीसरा विकल्प भी युक्तिहीन है, क्योंकि जिस व्यवहार का संपादन करना है उसका स्वरूप तो प्रत्यक्ष लक्षण ही है। अतः इसमें आत्माश्रय दोष है। चौथा विकल्प भी असंगत है, क्योंकि चिन्ह लक्ष्य में व्याप्य होता है और लक्षण सदैव लक्ष्य में व्यापक होता है, परन्तु अपरोक्ष व्यवहार-हेतु प्रत्यय वैसा नहीं है। कारण, मार्ग में जाते समय आनुषंगिक तृण आदि से प्रत्यक्ष में अपरोक्ष व्यवहार नहीं होता है। पांचवां विकल्प भी व्यर्थ है क्योंकि जब प्रत्यक्ष का लक्षण ही सम्भव नहीं है, तो उसमें प्रवृत्ति निमित्त कैसे होगा? अन्त में छठा विकल्प भी संभव नहीं है क्योंकि ऐसे किसी प्रयोजन का जो भी निर्वचन किया जायेगा उसमें दोषोद्‌भावना संभव है। इस प्रकार न्यायसूत्र में जो प्रत्यक्ष का लक्षण किया गया है वह दोषमुक्त नहीं है।

इसी प्रकार द्रव्य के लक्षण का भी उदाहरण ध्यातव्य है। उदयन ने द्रव्य का लक्षण किया है- गुणात्यन्ताभावानधिकरणं द्रव्यम् (लक्षणावली पृष्ठ २)। इसी आधार पर प्रसिद्ध है कि गुणाश्रयो द्रव्यम्। किन्तु इस पर श्रीहर्ष कहते हैं कि यह लक्षण संगत नहीं है, क्योंकि एकत्व आदि संख्या गुण हैं और उनकी प्रतीति रूप, रस आदि में भी होती है जो स्वयं गुण हैं। अर्थात् गुण का आश्रय गुण भी अनुभव में आता है। समवायिकारणं द्रव्यम्, यह लक्षण भी ठीक नहीं है, क्योंकि रूपादि गुणों में भी संख्यादि गुणों की समवायिकारणता सिद्ध है।

वास्तव में खण्डनखंडखाद्य की युक्तियों का प्रयोग तीन प्रकार का है -

> **तत्तुल्योहस्तदीयं च योजनं विषयान्तरे।**
> **श्रृंखला तस्य शेषे च त्रिधा भ्रमति मत्क्रिया।।**
>
> (खंडनखंडखाद्य ४/७)

(१) कथित खण्डन-युक्तियों के समान अन्य युक्तियों की कल्पना।

(२) खंडनखंडखाद्य की ही युक्त्यों का अन्य विषयों में उपयोग करना।

(३) यदि कोई खण्डनयुक्तियों का निराकरण करे, तो खंडनखंडखाद्य के प्रयोगकर्त्ता को निराकरणकर्ता के वचनों पर खंडन युक्तियों का प्रयोग करना चाहिये। इस खण्डन की प्रक्रिया है कई विकल्पों का निर्माण करना और उनमें से प्रत्येक विकल्प को युक्तिहीन दिखाना, जैसे प्रत्यक्ष के लक्षण के बारे में ऊपर प्रदर्शित किया गया है।

इस प्रकार प्रत्येक लक्षण को गलत सिद्ध करके श्रीहर्ष ने वास्तव में यह प्रतिपादित किया है कि जो सत् है उसका लक्षण या निर्वचन नहीं हो सकता है। उन्होंने अनिर्वचनीयतासारसर्वस्ववाद की स्थापना की है, जो अद्वैतवाद का मुख्य प्रतिपाद्य है।

३. आनन्दबोध (१२वीं शती का पूर्वार्द्ध)

आनन्दबोध इष्टसिद्धिकार वियुक्तात्मा के शिष्य थे। इन्होंने न्यायमकरन्द में नैयायिकों का खण्डन किया है। इसके अतिरिक्त उनके अन्य ग्रन्थ हैं न्यायदीपावली और प्रमाणमाला।

अनुभूतिस्वरूप ने इन तीनों ग्रन्थों पर टीकाएं लिखी हैं। न्यायमकरन्द तथा प्रमाणमाला पर चित्सुख की भी टीकाएं हैं। चित्सुख के शिष्य सुखप्रकाश ने भी प्रमाणमाला पर एक टीका लिखी है। उन्होंने तथा अमृतानन्द योगी ने पृथक्-पृथक् न्यायदीपावली पर टीकाएं लिखी हैं। मिथ्या की एक परिभाषा आनन्दबोध ने दी है जिसे मधुसूदन सरस्वती ने समर्थित किया है। न्यायवैशेषिक-दर्शन का खण्डन करके अद्वैतवाद की स्थापना करने के कारण आनन्दबोध वाद-प्रस्थान के प्रमुख निर्माताओं में से हैं। उन्होने न्यायमकरन्द में ख्यातिवाद के विभिन्न मतों की अच्छी समालोचना की है और अनिर्वचनीय ख्यातिवाद को सिद्ध किया है। आत्मा को वे आनन्द रूप नहीं मानते, अपितु मात्र संविद्रूप मानते हैं। वे अविद्यानिवृत्ति को सत् असत् सदसत् और अनिर्वचनीय से भिन्न पंचम प्रकार की मानते हैं। इस कारण अद्वैतवेदान्त के इतिहास में वे एक अत्यन्त मौलिक दार्शनिक के रूप में विख्यात हैं।

४. चित्सुख :

श्रीहर्ष की तर्क प्रणाली को चित्सुख ने तत्त्वप्रदीपिका में बहुत विकसित किया है। जो लोग खंडनखंडखाद्य को वितण्डा-ग्रन्थ मानते थे उनको उत्तर देते हुए वे चित्सुखी में कहते हैं -

विप्रतिपत्तिव्रातध्वान्तध्वंसप्रगाल्भ वाचाना।
क्रियते चित्सुखमुनिना प्रत्यक् तत्त्वप्रदीपिका।।

अर्थात् विविध विवादरूपी अन्धकारों को छिन्न-भिन्न करने में अत्यन्त समर्थ तत्त्वप्रदीपिका की रचना विद्वान् चित्सुख ने की है जिसमें प्रत्यक्-तत्त्व (आत्मा) का निरूपण किया गया है। खडनखडखाद्य की भावदीपिका में भी उन्होंने दर्शाया है कि खंडनखंडखाद्य अद्वैतवेदान्त का ग्रन्थ है और उसमें स्वयप्रकाश का सम्यक् विवेचन है। तत्त्वप्रदीपिका पर प्रत्यक्स्वरूप की नयनप्रसादिनी टीका है। चित्सुख ने मण्डन मिश्र की ब्रह्मसिद्धि, श्रीहर्ष के खंडनखंडखाद्य और आनन्दबोध के न्यायमकरन्द तथा प्रमाणरत्नमाला और सुरेश्वराचार्य की नैष्कर्म्यसिद्धि पर टीकाएं लिखीं हैं। प्रकाशात्मा के विवरण पर भी उनकी व्याख्या है। अतः वे विवरणप्रस्थान से प्रभावित थे, किन्तु उनका मुख्य ग्रन्थ तत्त्वप्रदीपिका है जिसे उन्हीं के नाम पर चित्सुखी कहा जाता है। यह निश्चित रूप से नव्यवेदान्त या बाध-प्रस्थान का ग्रन्थ है।

चित्सुख का समय श्रीहर्ष के बाद है क्योंकि उन्होंने खंडनखंडखाद्य पर भावदीपिका नामक टीका लिखी है और चित्सुखी में भी एक स्थान पर उनको खण्डनकार कहकर उद्धृत किया है। माध्व वेदान्ती जयतीर्थ जिनका समय १३६५-१३८८ ई. है चित्सुख का उल्लेख किया है। आनन्दबोध भट्टारक जिनका समय १२०० ई. है चित्सुख के पूर्ववर्ती थे क्योंकि चित्सुख ने उनके दो ग्रन्थों पर टीकाएं लिखी हैं। इससे सिद्ध होता है कि चित्सुख का समय १२२५-१२२४ ई. है। वे कल्पतरुकार अमलानन्द के समकालीन प्रतीत होते हैं।

चित्सुख के प्रधान शिष्य सुखप्रकाश थे जो अमलानन्द के गुरु थे।

चित्सुखी में चार परिच्छेद हैं जिनके वर्ण्य-विषयों का वर्णन प्रत्यक् स्वरूप ने इस प्रकार किया है -

प्रथम परिच्छेद में निम्न विषयों का वर्णन है -

विज्ञानं स्वप्रकाशं भवति च पुरुषस्तद्वपुर्भावरूपम्
ध्वान्तं मिथ्या प्रपञ्चो भ्रमनरनिलयोऽनादिभावो प्रबोधः।।
आरोपारोप्यसिद्धिः प्रमितिजनकता खण्डता स्वप्रमात्वम्।
शक्तिर्लक्ष्यः पदार्थान्वय इति कथिताः पौरुषेयो न वेदः।।

अर्थात्

(१) विज्ञान की स्वप्रकाशता, (२) आत्मा की ज्ञानरूपता, (३) अन्धकार की भावरूपता, (४) प्रपंच का मिथ्यात्व (५) भ्रम-सिद्धि, (६) अज्ञान की अनादिता एवं भावरूपता, (७) अध्ययनसिद्धि, (८) वेद में सिद्धार्थविषयक प्रमा की जनकता, (९) अखण्डार्थता, (१०) स्वतः प्रमात्व, (११) अतिरिक्त शक्ति-कल्पना (१२) अभिहितान्वयवाद, और (१३) वेदों की अपौरुषेयता प्रथम परिच्छेद में वर्णित है।

द्वितीय परिच्छेद के विषय हैं -

भेदो द्रव्यादिषट्कं क्षणनिधनमतं षट्प्रमाणान्यभावो।
भावः पश्चात्यपराणु ईयवयविसहितश्चान्ययोगो वियोगः।।
द्वित्वादिर्जातिमानं द्वयणुकपरिमिता पाकजप्रक्रियाथो
हेतुत्वं कालकाष्ठे जनिमदपि भिदाऽभेदवादो निरासः।।

अर्थात्

भेद, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय, अभाव, भाव, अवयवीसहित परमाणु, संयोग, विभाग, द्वित्व आदि, जाति, द्वयणुकारम्भ, पाकजप्रकिया, कारणत्व, काल, दिशा और भेदाभेद - इन न्याय वैशेषिक सिद्धान्तों का खण्डन किया गया है।

तृतीय परिच्छेद के विषय है -

शब्दः साक्षात्कारहेतुर्विद्या युक्तिफलप्रदा।
विद्यैव न तु कर्मेति तृतीयं चितयं मतम्।।

अर्थात्

शब्द में अपरोक्ष ज्ञान की हेतुता, ज्ञान मुक्ति का एकमात्र साधन है, तथा ज्ञान-कर्म समुच्चयवाद का खण्डन - इन तीन मतों का वर्णन तृतीय परिच्छेद में है।

चतुर्थ परिच्छेद में विषय हैं -

> स्वात्यन्तोच्छेदरूपा क्षणिकनिरतिभिस्तार्किकैः कापिलैर्या।
> सोक्ता मुक्तिनिर्रस्ता दृढनयनिकरैरात्मपक्षे च मुक्तिः।।
> एकानेका चिदेकाश्रयविषयवती जीवभावैकहेतु-
> र्या विद्या तन्निवृत्तिः परमसुखमयी जीवतश्चेति सोक्ता।।

अर्थात्

बौद्ध विज्ञानवाद के मुक्तिसिद्धान्त का खंडन, तार्किकों के मुक्तिवाद का खण्डन, सांख्य के मुक्तिसिद्धान्त का खण्डन, अविद्या का एकत्व तथा उसका विषय, अविद्या निवृत्ति का स्वरूप और जीवन्मुक्ति का साधन ये विषय चतुर्थ परिच्छेद में वर्णित हैं।

चित्सुख की तर्कप्रणाली को समझने के लिए नीचे स्वयंप्रकाशत्व तथा माया के ऊपर उनकी तर्कपद्धति का प्रयोग दिया जाता है।

स्वप्रकाशत्व का निरूपण करते हुए वे पहले पूर्वपक्ष में ११ विकल्प बनाते हैं जो यों हैं-(१) क्या स्वप्रकाशत्व का अर्थ स्वत्व-विशिष्ट प्रकाशता है? अथवा (२) स्वविषयकताविशिष्ट प्रकाशता है? अथवा (३) सजातीय प्रकाश से अप्रकाशितता है? (४) अथवा स्वसत्ता में प्रकाश की नियतता है? (५) अथवा स्वव्यवहारहेतुताविशिष्ट प्रकाशता है? (६) अथवा ज्ञान-अविषयता है? अथवा (७) ज्ञान-अविषयता-विशिष्ट अपरोक्षता है? अथवा (८) व्यवहारविषयताविशिष्ट ज्ञान अविषयता है? अथवा (९) स्व-सम्बन्धी व्यवहार में किसी सजातीय अन्य वस्तु की अनपेक्षता है? अथवा (१०) अवेद्यताविशिष्ट अपरोक्षव्यवहार-विषयता है? अथवा (११) अवेद्यता-विशिष्ट-अपरोक्ष व्यवहार-योग्यता है?

इस प्रकार स्वप्रकाश के ग्यारह लक्षण किये गये। किन्तु प्रत्येक लक्षण सदोष है। देखिए-प्रथम लक्षण ठीक नहीं है, क्योंकि जो वेद्य वृत्ति (अस्वप्रकाश) हैं उसमें भी प्रकाशता मानी जाती है। अतएव इस लक्षण में अतिव्याप्ति दोष है। दूसरा लक्षण भी गलत है, कर्मकर्तृभाव-विरोध के कारण यह लक्षण असंभव है। अर्थात् स्वविषयता और प्रकाशता दोनों का युगपद्भाव असंभव है, विरोध होने के कारण। तीसरा लक्षण भी समीचीन नहीं है, क्योंकि दीपक आदि भी सजातीय प्रकाश से प्रकाशित नहीं है और वे अस्वप्रकाश होने के कारण अलक्ष्य हैं। परन्तु यह लक्षण उसमें भी लागू होता है। अतएव इसमें अतिव्याप्ति है। चौथा लक्षण भी निर्दोष नहीं है, क्योंकि सुख आदि भावों में भी इसकी अतिव्याप्ति है। सुख आदि भी अपनी सत्ता में प्रकाश-नियत हैं। पांचवां लक्षण भी अयुक्त है, क्योंकि यह दीपक आदि में भी अतिव्याप्त है। दीपक में भी अपने व्यवहार की हेतुता और प्रकाशता है। छठां लक्षण भी सदोष है, क्योंकि स्वप्रकाशत्व में स्वयं प्रकाशत्व साधक अनुमान और आगम प्रमाण से जन्य ज्ञान की विषयता रहती है। उसमें पूर्णरूपेण अविषयता नहीं है।

अतः इस लक्षण में असंभवदोष है। सातवां लक्षण भी युक्तिहीन है, क्योंकि इसमें भी अव्याप्ति तथा असंभव दोष है। अविषयता के कारण असंभव दोष है। और मोक्षकालीन आत्मा में यह लक्षण घटित नहीं होता इसलिए इसमें अव्याप्ति दोष भी है। आठवें लक्षण में भी इसी प्रकार अव्याप्ति और असंभव दोष है। नवम लक्षण भी ठीक नहीं है, क्योंकि सजातीय अन्य वस्तु की अपेक्षा दीपक घट आदि को भी नहीं है। अतः इस लक्षण में अतिव्याप्ति है। दशम लक्षण भी ठीक नहीं है क्योंकि स्वप्रकाशत्व के अवेद्य होने पर उसके विषय में विचार-विनिमय की संभावना नहीं होगी। पुनश्च व्यवहार-विषयता कहना और अपरोक्ष कहना ये दोनों विरुद्ध कथन हैं। ग्यारहवां लक्षण भी समीचीन नहीं है, क्योंकि इसमें कथित योग्यता स्वप्रकाशत्व का धर्म है? या स्वरूप है? यदि धर्म है तो मोक्ष-अवस्था की आत्मा में अव्याप्ति होगी। फिर यदि उक्त योग्यता को स्वरूप माना जाय तो ज्ञानस्वरूप आत्मा में व्यवहार-निरूपणीयता आ जाने से नित्य सापेक्षता आ जायेगी। इस प्रकार स्वप्रकाश का कोई लक्षण सिद्ध नहीं होता है।

किन्तु इतना पूर्वपक्ष प्रस्तुत करने के अनन्तर चित्सुख ग्यारहवें लक्षण का परिष्कार करके उसे स्वप्रकाशत्व का लक्षण सिद्ध करते हैं। देखिए जो कहा गया कि उक्त योग्यता धर्म नहीं है वह ठीक नहीं है, क्योंकि यहां उक्त योग्यता के अत्यन्ताभाव की अनधिकरणता इष्ट है। इससे अव्याप्ति दोष का निराकरण हो जाता है। पंचपादिका में कहा भी गया है कि आनन्द, विषयानुभव तथा नित्यत्व-ये धर्म आत्मा में हैं। "अवेद्यत्वे सति" कहने का तात्पर्य है कि आत्मा में फलव्याप्यतारूप वेद्यता नहीं रहती है। अतः अवेद्यता का अर्थ फलव्याप्यता का अभाव है। इसी को प्रतिबोधविदित कहा जाता है। बोध के अतिरिक्त वेद्यता का अभाव ही आत्मा का स्वरूप है। इस प्रकार ग्यारहवां लक्षण शुद्ध हो जाता है और "अवेद्यत्वे सति अपरोक्ष-व्यवहार-योग्यत्वम्"-यह स्वप्रकाश का लक्षण पूर्णरूपेण निर्दोष दिखाया गया है।

चित्सुख अन्ततोगत्वा घोषणा करते हैं कि स्वप्रकाशत्व को कौन असिद्ध कर सकता है?

चिद्रूपत्वादकर्मत्वात्स्वयं ज्योतिरिति श्रुतेः।
आत्मनः स्वप्रकाशत्वं को निवारयितुं क्षमः।।

अर्थात् चिद्रूप होने के कारण, अकर्मत्व होने के कारण, स्वयंज्योति होने के कारण श्रुतिप्रमाण से जो स्वप्रकाश रूप आत्मा सिद्ध है उसका निवारण कौन कर सकता है? स्पष्ट है कि कोई नहीं कर सकता है।

इसी प्रकार मिथ्यात्व का लक्षण क्या है? इस पर चित्सुख ने निम्नलिखित १० विकल्प बनाये हैं और प्रत्येक में दोष देखा है। ये विकल्प हैं-(१) क्या मिथ्यात्व प्रमाण-अविषयत्व है? अथवा (२) प्रमाण-ज्ञान विषयत्व है? अथवा (३) अयथार्थ ज्ञान का विषयत्व है? अथवा (४) सद्विलक्षणत्व है? अथवा (५) सदसद्विलक्षणत्व है? अथवा (६) अविद्या या

उसका कार्य है? अथवा (७) ज्ञान-निवर्त्यत्व है? अथवा (८) ज्ञायमान आश्रय में होने वाले निषेध का प्रतियोगित्व है? अथवा (९) बाध्यत्व है? अथवा (१०) अपने अत्यन्ताभाव के अधिकरण में प्रतीयमानता है?

इनमें से कोई लक्षण ठीक नहीं है। देखिए - प्रथम लक्षण में अतिव्याप्ति है, क्योंकि वह ब्रह्म पर भी घटित होता है। द्वितीय लक्षण में अर्थान्तर-कल्पना है क्योंकि प्रपंच को सत्य मानने वाले भी सत्य पदार्थ में अप्रमाण ज्ञान की विषयता मानते हैं। तृतीय लक्षण में भी उक्त सभी दोष हैं, अतः वह भी ठीक नहीं है। चतुर्थ लक्षण में अतिव्याप्ति है क्योंकि शशविषाण में भी वह घटित होता है और शशविषाण को मिथ्या नहीं माना जाता। पंचम लक्षण में वदतो व्याघात है। एक का निषेध करने पर दूसरे का अभिधान संभव हो जायेगा। अतः सद्-असद् उभय विलक्षणत्व संभव नहीं है। छठा लक्षण भी ठीक नहीं है क्योंकि अविद्या का अर्थ अनिश्चित है। अविद्या का अर्थ अनिर्वचनीय है? या अग्रहण? या मिथ्याज्ञान? अनिर्वचनीयत्व अन्य मतों में अप्रसिद्ध है। शेष दो में अर्थान्तर कल्पना है क्योंकि जो मिथ्यात्व नहीं है उसमें भी अग्रहण और मिथ्याज्ञान सम्भव है। सप्तम लक्षण में अर्थान्तरता-दोष है निवर्त्य ज्ञान सुखादि में सत्य है। अष्टम लक्षण भी सदोष है क्योंकि प्रमाण ज्ञान से जो जिस कार्य का आश्रय ज्ञात होता है उसमें उसके कार्य का निषेध नहीं हो सकता, अन्यथा ब्रह्म में भी ज्ञानरूपता का निषेध होने लगेगा।

नवम लक्षण में प्रश्न है कि बाध्यत्व क्या है? वह बाधक ज्ञान-विषयत्व है? या बाधक ज्ञान-निवर्त्यत्व है? दोनों दशाओं में अर्थान्तर दोष है, क्योंकि शुक्ति आदि सत्य पदार्थों में भी बाधक ज्ञान की विषयता है और बाधक ज्ञान से उसके पूर्व ज्ञान की निवृत्ति मानी जाती है। दशम लक्षण भी ठीक नहीं है, क्योंकि तार्किक लोग संयोग, विभाग, शब्द एवं आत्मगुणों को अव्याप्तवृत्ति मानते हैं जो अपने अत्यन्ताभाव के अधिकरण मे प्रतीयमान है और सत्य हैं। इस प्रकार प्रपंचमिथ्यात्व का कोई लक्षण सिद्ध नहीं होता।

इस प्रकार पूर्वपक्ष स्थापित करके चित्सुख मिथ्यात्व का लक्षण उत्तरपक्ष (सिद्धान्तपक्ष) में देते हैं। उनके अनुसार मिथ्यात्व स्वाश्रयनिष्ठ अत्यन्ताभाव का प्रतियोगित्व है। उनका श्लोक है -

सर्वेषां भावानामाश्रयत्वेन संमते।
प्रतियोगित्वमत्यन्ताभावं प्रति मृषात्मता।।
(चित्सुख १/७)

इस लक्षण में भी उन्होंने कुछ दोष लगाये हैं, परन्तु उनका निवारण करके इसे अन्त में शुद्ध सिद्ध किया है। उनकी तत्त्वप्रदीपिका (चित्सुखी) निःसन्देह अद्वैतवेदान्त का एक मानक ग्रन्थ है। उसमें एक ओर न्यायदर्शन का खण्डन है तो दूसरी ओर अद्वैतवेदान्त का तर्कपूर्ण समर्थन है। किन्तु सबसे उल्लेखनीय इसकी तर्कप्रणाली है जिसमें प्रसंगानुमान और

अनन्तकोटिक कल्पों का प्रयोग है।

बीसवीं शती में अंग्रेज दार्शनिक कार्ल पापर ने प्राक्कल्पना और तन्निराकरण द्वारा ज्ञान-विकास की व्याख्या की है। चित्सुख में प्राक्कल्पना (विविध कल्पों या विकल्पों का सृजन) तथा उनका निराकरण मिलता है। वे पापर की विधि को प्रदर्शित करते हैं। किन्तु पापर ने इस विधि का प्रयोग विज्ञान के क्षेत्र में किया। चित्सुख ने यह नहीं किया। सं.

५. मधुसूदन सरस्वती :

चित्सुख के बाद बाध-प्रस्थान के महान् दार्शनिक मधुसूदन सरस्वती आते हैं। उनका समय सोलहवीं शती का पूर्वार्ध है। पं. गोपीनाथ कविराज ने उनके समय के बारे में तीन मत दिये हैं। कुछ लोग मानते हैं कि उनका समय १५४० से १६२३ ई. तक है। कुछ अन्य लोग कहते हैं कि वे १५५५ से १६१५ ई. तक थे। अन्त में कुछ लोग कहते हैं कि उनका समय १५७० से १६४० तक है। (दे. काशी की सारस्वत साधना पृ. ३८)।

वे गोस्वामी तुलसीदास के समकालीन थे। रामचरितमानस के बारे में उनका यह श्लोक बहुत प्रसिद्ध है -

आनन्दकानने काश्यां तुलसी जङ्गमस्तरुः।
कविता कामिनी यस्य रामभ्रमरभूषिता।।

वे नव्य नैयायिक गदाधर भट्टाचार्य के सहपाठी थे। ऐसी प्रसिद्धि है कि जब मधुसूदन सरस्वती नवद्वीप पहुँचे थे तो गदाधर भट्टाचार्य भी कांप गये थे -

नवद्वीपं समायाते मधुसूदनवाक्पतौ।
चकम्पे तर्कवागीशः कातरोऽभूद् गदाधरः।।

प्रसिद्धि है कि राजा टोडरमल जो सम्राट् अकबर के अर्थसचिव थे, मधुसूदन सरस्वती के सुहृद् थे। उन्होंने मधुसूदन सरस्वती का सम्मान अकबर के दरबार में करवाया था। वहां उपस्थित सभी पंडितों ने एकमत से स्वीकारा कि-

वेत्ति पारं सरस्वत्या मधुसूदनसरस्वती।
मधुसूदनसरस्वत्याः पारं वेत्ति सरस्वती।।

इस प्रकार मधुसूदन सरस्वती अपने समय के अद्वितीय विद्वान् तथा अद्वैतवेदान्ती थे। इन सब से सिद्ध है कि मधुसूदन सरस्वती अपने समय के अत्यन्त समादृत अद्वैतवेदान्ती थे और नव्य न्याय में भी उनकी अबाध गति थी।

उनकी यथाक्रम निम्न रचनाएं हैं -

१. संक्षेपशारीरकसारसंग्रह। सर्वज्ञात्ममुनि के संक्षेपशारीरक की टीका।

२. वेदान्तकल्पलतिका। इसमें अद्वैतवेदान्त के अनुसार मोक्ष का विचार किया गया है।

३. सिद्धान्तबिन्दु-यह शंकराचार्य की दशश्लोकी-टीका है। इस टीका पर भी अनेक उपटीकाएं हैं। इनमें गौड ब्रह्मानन्द सरस्वती रचित न्यायरत्नावली, नारायणतीर्थकृत लघुव्याख्या, पुरुषोत्तम सरस्वतीकृत सिद्धान्तबिन्दु शान्तिदीपन, पूर्णानन्दसरस्वतीकृत तत्त्वविवेक और वासुदेव शास्त्री अभ्यंकरकृत बिन्दुप्रपात नामक व्याख्याएँ उल्लेखनीय हैं। प्रायः शाङ्करवेदान्त को समझने के लिए सिद्धान्तबिन्दु को एक मानक ग्रन्थ माना जाता है।

४. महिम्नस्तोत्र की टीका। यह पुष्पदन्तकृत शिवमहिम्नस्तोत्र की टीका है। इसके सातवें श्लोक के भाष्य का अपना स्वतंत्र महत्त्व है, क्योंकि उसे प्रस्थानभेद नामक ग्रन्थ कहा जाता है जिसमें सभी आस्तिक दर्शनों का समन्वय किया गया है। महिम्नस्तोत्र की व्याख्या शिवपरक तथा विष्णुपरक दोनों हैं। इसमें मधुसूदन सरस्वती के विलक्षण वैदुष्य का दिग्दर्शन होता है। प्रस्थानभेद का एक और महत्त्व है। उसमें ६४ कलाओं का नामोल्लेख किया गया है।

५. भागवत प्रथम श्लोक टीका। उसको परमहंसप्रिया भी कहा जाता है।

६. हरिलीला व्याख्या जो बोपदेवकृत हरिलीलामृत की टीका है।

७. भक्तिरसायन। इसमें प्रथम उल्लास पर मधुसूदन की स्वोपज्ञ टीका भी है। यह भक्ति का एक मौलिक ग्रन्थ है। इसमें भक्तिमार्ग और अद्वैतवाद का समन्वय किया गया है।

८. आनन्दमन्दाकिनी। यह एक काव्य ग्रन्थ है।

९. अद्वैतसिद्धि। यह माध्व वेदान्ती व्यासतीर्थ के न्यायामृत का विशद प्रतिवाद है। इसके कारण मधुसूदन सरस्वती प्रायेण अद्वैतसिद्धिकार कहे जाते हैं। यह उनके सभी ग्रन्थों में सर्वोत्कृष्ट है।

१०. गूढ़ार्थदीपिका। यह शंकराचार्य के गीताभाष्य की विशद टीका है। माध्ववेदान्ती विजयीन्द्रस्वामी ने इसका खण्डन युक्तिमल्लिका नामक ग्रन्थ में किया है।

११. अद्वैतरत्नरक्षण। यह शंकरमिश्र के भेदरत्नप्रकाश का खण्डन है।

१२. ईश्वरप्रतिपत्तिप्रकाशिका।

१३. कृष्णकुतूहल। यह एक नाटक है।

उपर्युक्त ग्रन्थों से स्पष्ट है कि मधुसूदन सरस्वती ने बाध-प्रस्थान के अन्तर्गत अद्वैतसिद्धि और अद्वैतरत्नरक्षण नामक दो ग्रन्थ लिखे। इनमें से अद्वैतसिद्धि उनका एक महान् ग्रन्थ है जिसके खण्डन तथा मण्डन में भी कई ग्रन्थ लिखे गये हैं। उनके अन्य ग्रन्थों में भक्ति-सिद्धान्त का प्रतिपादन है। उन्होंने ही अद्वैतवेदान्त में सर्वप्रथम श्रीकृष्ण का अभेद

परम ब्रह्म से किया है। इस प्रसंग में उनका यह श्लोक अत्यन्त प्रसिद्ध है -

वंशीविभूषितकरान्नवनीरदाभात्
पीताम्बरादरुणबिम्बफलाधरोष्ठात्।
पूर्णेन्दुसुन्दरमुखादरविन्दनेत्रात्
कृष्णात्परं किमपि तत्त्वमहं न जाने।।
(गूढ़ार्थदीपिका के अन्त में प्रथम श्लोक)

अद्वैतवेदान्त में निश्चित रूप से उनकी द्विविध क्रान्ति है। पहली क्रान्ति है-वाद-प्रस्थान को चरम बिन्दु तक पहुँचा देना और अद्वैतवेदान्त को तर्कतः स्थापित कर देना। दूसरी क्रान्ति है अद्वैतवेदान्त में भक्ति और भागवतपुराण का प्रवेश करना। उन्होंने कर्म, भक्ति और ज्ञान के सह-समुच्चय का प्रचार किया और अपने समय में प्रचलित भक्ति-आन्दोलन को अद्वैतवेदान्त की ओर उन्मुख किया। एकेश्वरवाद और भक्तिमार्ग अद्वैतवेदान्त के विरोधी नहीं हैं, अपितु वे अद्वैतवेदान्त के प्रबल समर्थक हैं, ऐसा उनका निश्चय है।

अद्वैतसिद्धि में व्यासतीर्थ के न्यायामृत का खण्डन है। व्यासतीर्थ ने न्यायामृत की रचना श्रीमध्वशास्त्र का मंथन करके की है। उनके अनुसार इसमें अद्वैतवाद के इधर-उधर जो खण्डन किये गये हैं उनका संग्रह है, कहीं जो भी उक्त है उसका तर्कपूर्ण प्रतिपादन है और कहीं-कहीं अनुक्त कथन भी किया गया है -

विक्षिप्तसंग्रहात् क्वापि क्वाप्युक्तस्योपपादनात्।
अनुक्तकथनात्क्वापि सफलोऽयं श्रमो मम।।
(न्यायामृत १/८)

अद्वैतसिद्धि के हिन्दी अनुवादक स्वामी योगीन्दानन्द का अभिमत है कि न्यायामृत का आधार वेदान्तदेशिककृत शतदूषणी है और चित्सुखी का खण्डन वादावली में किया गया है जिसके प्रणेता जयतीर्थ हैं। वेदान्तदेशिक ने अद्वैतवाद पर ६६ आक्षेप लगाये गये हैं, जयतीर्थ ने वादावली में अद्वैतवाद पर ३४ आक्षेप लगाये हैं। दोनों को मिलाकर १०० आक्षेप हो जाते हैं। परन्तु न्यायामृत में चित्सुखी की भाँति चार परिच्छेद हैं। इसी न्यायामृत का खण्डन अद्वैतसिद्धि है जिसमें भी चार परिच्छेद हैं, व्यासतीर्थ ने न्यायामृत में आनन्दबोध तथा प्रकाशात्मा की युक्तियों का खण्डन किया है जिसका निराकरण मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतसिद्धि में किया है।

अद्वैतसिद्धि का खण्डन व्यासतीर्थ के शिष्य रामाचार्य ने तरंगिणी में किया। तरंगिणी का खण्डन गौड ब्रह्मानन्द सरस्वती ने गुरुचन्द्रिका और लघुचन्द्रिका में किया। जैसे तरंगिणी न्यायामृत की टीका है वैसे ही गुरुचन्द्रिका और लघुचन्द्रिका भी अद्वैतसिद्धि की टीकाएं हैं। पुनश्च

वनमाली मिश्र ने लघुचन्द्रिका का खण्डन न्यायामृत की एक अन्य टीका न्यायामृतसौगन्ध्य में की है। न्यायामृतसौगन्ध्य का भी खण्डन विट्ठलेश उपाध्याय ने अद्वैतसिद्धि के ऊपर एक टीका लिखकर किया है जिसका नाम विट्ठलेशोपाध्यायी टीका है। इन टीकाओं के अतिरिक्त मधुसूदन सरस्वती के शिष्य बलभद्र ने भी अद्वैतसिद्धि पर सिद्धि नामक व्याख्या लिखी है। इस प्रकार अद्वैतसिद्धि के पक्ष तथा विपक्ष में विपुल साहित्य रचा गया है। इस पर कुछ इधर अनुसंधान भी हुए हैं और आगे भी अनुसन्धान की गुंजाइश है।

जहां श्रीहर्ष और चित्सुख का लक्ष्य न्यायवैशेषिक का खण्डन करके अद्वैतवाद की स्थापना करना था, वहां मधुसूदन सरस्वती का लक्ष्य द्वैतवेदान्त का खण्डन करके अद्वैतवेदान्त की स्थापना करना था। कारण, उनके समय में नव्यन्याय का झुकाव अद्वैतवेदान्त की ओर हो गया था और माध्ववेदान्ती ही अद्वैतवाद के कट्टर आलोचक थे। अतएव उनकी आलोचना की प्रत्यालोचना करके अद्वैतवाद की युगीन सेवा करना मधुसूदन सरस्वती के लिए अनिवार्य हो गया था।

अद्वैतसिद्धि के जिन सिद्धान्तों की विशेष चर्चा है उनमें से सबसे प्रसिद्ध मिथ्यात्व के पांच लक्षण हैं। व्यासतीर्थ ने मिथ्यात्व के पांच लक्षण लिये हैं और उन सभी में दोष दिखाया है। मधुसूदन सरस्वती ने इन पांच लक्षणों में से प्रत्येक को निर्दोष सिद्ध किया है। दोनों में इस विषय पर जो विवाद है वह संक्षेप में निम्नलिखित है -

१. मिथ्यात्व का प्रथम लक्षण पद्मपाद ने पंचपादिका में किया है। इसके अनुसार मिथ्यात्व सत्वासत्वानधिकरण है। इस लक्षण पर व्यासतीर्थ ने तीन विकल्प बनाये-

(क) क्या सत्त्वासत्त्वानधिकरण सत्त्वविशिष्ट - असत्त्वाभाव है? अथवा (ख) सत्त्वात्यन्त्वाभाव और असत्त्वात्यन्ताभाव दोनों का आधार है? अथवा (ग) सत्त्वात्यन्ताभाव-विशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभाव रूप धर्म का आधार है? ये तीनों विकल्प सदोष हैं। प्रथम पक्ष में सिद्धसाधनता है। द्वितीय पक्ष में विरोध है। तृतीय पक्ष में भी व्याघात है क्योंकि सत्त्वात्यन्ताभाव विशिष्ट असत्त्वात्यन्ताभाव स्ववचनविरोध है। यहां मधुसूदन सरस्वती ने प्रथम विकल्प को छोड़कर द्वितीय और तृतीय विकल्प को निर्दोष सिद्ध किया है। द्वितीय विकल्प में सत्य और असत्य एक दूसरे के अभाव नहीं हैं, अपितु दोनों स्वतन्त्र धर्म हैं। सत्त्व का अर्थ है त्रिकाल-अबाध्यत्व और असत्य का अर्थ है कहीं उपाधि के होने पर प्रतीयमानत्व का अनधिकरण आकाशकुसुम में असत्त्व है। ब्रह्म में सत्त्व है और जगत् में सत्त्व और असत्व दोनों का अभाव है। अतः द्वितीय विकल्प निर्दोष है। तीसरे विकल्प में भी यही बात है क्योंकि सत्त्व के अत्यन्ताभाव से विशिष्ट (आकाशकुसुम के असत्त्व से विशिष्ट) असत्त्व का अत्यन्ताभाव (अर्थात् ब्रह्म के सत्त्व का अभाव) जगत् में है। वास्तव में तृतीय विकल्प द्वितीय विकल्प का एक प्रकार है। प्रथम में सहभाव है और द्वितीय विशेष्य-विशेषणभाव है। दोनों प्रकारों में कोई व्याघात नहीं है।

२. मिथ्यात्व का दूसरा लक्षण है - त्रैकालिक निषेधप्रतियोगित्व मिथ्यात्व है। यह

लक्षण प्रकाशात्मा के विवरण में मिलता है। यहां भी व्यासतीर्थ ने तीन विकल्प उठाये हैं? (क) त्रैकालिक निषेध को तात्त्विक मानने पर अद्वैतहानि है। (ख) त्रैकालिक निषेध को प्रातिभासिक मानने पर सिद्धसाधन दोष है। (ग) त्रैकालिक निषेध को व्यावहारिक मानने पर उसे बाधित मानना पड़ेगा और तब उसमें अर्थान्तर-कल्पना का दोष हो जायेगा। यहां मधुसूदन सरस्वती कहते है कि यद्यपि त्रैकालिक निषेध तात्त्विक है तथापि उससे अद्वैतहानि नहीं होती है, क्योंकि प्रपंच का निषेध तात्त्विक होने पर भी ब्रह्म रूप ही है, वह ब्रह्म से भिन्न नहीं है। अतः अद्वैतहानि नहीं है।

३. मिथ्यात्व का तीसरा लक्षण है ज्ञान - निवर्त्यत्व। यह लक्षण भी विवरणकार ने ही दिया है। यहां व्यासतीर्थ कहते हैं कि अतीत घट आदि में यह लक्षण अव्याप्त है, क्योंकि वे ज्ञान के द्वारा निवृत्त नहीं होते, अपितु टूटने-फूटने से नष्ट हो जाते हैं। फिर ज्ञानगत निवर्तकता का अभिप्राय क्या ज्ञान है या ज्ञानत्व-व्याप्य धर्म है? प्रथम पक्ष मानने पर शुक्ति-रजत आदि में अव्याप्ति है, क्योंकि शुक्ति-ज्ञान में निवर्तकता अधिष्ठान के साक्षात्कार से होती है, ज्ञानत्व से नहीं होती। द्वितीय पक्ष में संस्कारों में अतिव्याप्ति है, क्योंकि वे स्मृतिरूप ज्ञान में व्याप्त ज्ञानत्व से निवृत्त होते हैं।

यहां मधुसूदन सरस्वती ने इन सभी विकल्पों को छोड़कर एक नया मार्ग अपनाया है। उनका कहना है - ज्ञानप्रयुक्त अवस्थिति-सामान्य के विरह (अभाव) का प्रतियोगित्व ज्ञाननिवर्त्यत्व है। माया जैसे अनादि पदार्थ की भी निवृत्ति आत्मज्ञान से होती है। अतीत घट आदि की निवृत्ति भी ईश्वरीय ज्ञान से होती है क्योंकि ईश्वर-ज्ञान कार्यमात्र का साधारण कारण है। अधिष्ठान साक्षात्कार भी ज्ञान-कोटि में ही आता है। अतएव शुक्ति-रजत आदि में भी भ्रम की निवृत्ति ज्ञान से ही होती है। इस प्रकार प्रपंच से संबन्धित सर्वत्र ज्ञाननिवर्त्यत्व सिद्ध है।

४. मिथ्यात्व का चतुर्थ लक्षण है - स्वाश्रयनिष्ठ - अत्यन्ताभाव - प्रतियोगित्वं मिथ्यात्वं है। इस लक्षण को चित्सुख ने किया है। इस लक्षण पर भी व्यासतीर्थ ने पूर्वोक्त लक्षणों पर आरोपित दोष लगाये हैं और कहा है कि अत्यन्ताभाव को तात्त्विक मानने पर द्वैतावन्ति अर्थात् अद्वैतहानि होगी। इस पर मधुसूदन सरस्वती पूर्वोक्त प्रकार से ही कहते हैं कि प्रपंच के अत्यन्ताभाव से अद्वैतहानि नहीं होती है क्योकि वह ब्रह्मरूप ही है।

५. मिथ्यात्व का पांचवा लक्षण है -सद्विविक्तत्व मिथ्यात्व है-जो सद् से भिन्न है वह मिथ्या है। इस लक्षण को आनन्दबोध ने दिया है। इस पर व्यासतीर्थ ने तीन विकल्प बनाये हैं - (क) सत्ता का अर्थ क्या सत् जाति (सत्ता सामान्य) है या (ख) अबाध्य वस्तु? या (ग) ब्रह्म? प्रथम विकल्प में प्रपंच में अव्याप्ति है क्योंकि उसमें सत्ता जाति मानी जाती है। अतः प्रपंच सत् है, सद् से भिन्न नहीं । द्वितीय विकल्प में असम्भव दोष है क्योंकि प्रपंच कभी अबाधित नहीं होता। अतः वह सत् है, सत् से भिन्न नहीं। तृतीय पक्ष में सिद्धसाधन दोष है। मधुसूदन सरस्वती ने यहां सत् की परिभाषायें की है। - सत्त्वं च प्रमाणसिद्धत्वम्।

जो प्रमाण -सिद्ध है वह सत् है। इस लक्षण के द्वारा उन्होंने व्यासतीर्थ के तीनों विकल्पों को अप्रासंगिक बना दिया है। जगत् की सत्ता प्रमाणसिद्ध नहीं है। प्रमाण-सिद्ध ब्रह्म की सत्ता है। अतएव जगत् सत् से भिन्न है।

इस प्रकार मिथ्यात्व के पांचों लक्षणों को मधुसूदन सरस्वती ने निर्दोष सिद्ध किया और बताया कि माया (मिथ्यात्व) का निर्वचन किया जा सकता है। रामानुज ने जो इस पर निर्वचनानुपपत्ति लगायी थी वह भी इससे दूर हो जाती है।

अविद्या, प्रतिबिम्बवाद तथा अभेद पर भी व्यासतीर्थ और मधुसूदन सरस्वती में गम्भीर विवाद है। मधुसूदन सरस्वती ने इन मतों की स्थापना व्यासतीर्थ की युक्तियों का खण्डन करके ही की है। उनकी यह स्थापना परवर्ती अद्वैतवेदान्तियों तथा द्वैतवादियों के लिए बहुत प्रेरक सिद्ध हुई है। दोनों तरफ से उनकी युक्तियों पर प्रतिक्रियायें हुई हैं।

पुनश्च मधुसूदन सरस्वती के अद्वैतरत्नरक्षण में नैयायिक शंकर मिश्र के भेदरत्नप्रकाश का विस्तृत खण्डन है।

भेद-अभेद के बारे में जो विवाद है उसकी अभिव्यक्ति भेदवादी नव्यनैयायिक शंकर मिश्र के ग्रन्थ भेदरत्नप्रकाश में और अभेदवादी मधुसूदन सरस्वती के ग्रन्थ अद्वैतरत्नरक्षण में विशेषतः हुई है। शंकर मिश्र ने कहा है कि उन्होंने भेदसिद्धि इसलिए की है कि अद्वैतवेदान्ती भेद-खण्डन न कर सकें -

भेदरत्नपरित्राणे तार्किका एव यामिकाः।
अतो वेदान्तिनः स्तेनान्निरस्यत्येष शङ्करः ।।

इसका प्रत्युत्तर मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतरत्नरक्षण में यों दिया है -

अद्वैतरत्नरक्षायां तात्त्विका एव यामिकाः।
अतो न्यायविदः स्तेनान्निरस्यामः स्वयुक्तिभिः।।

वस्तुतः भेद के चतुर्विधप्रभेद का खण्डन मधुसूदन सरस्वती के पूर्व श्रीहर्ष ने खंडनखण्डखाद्य में किया था। वे कहते हैं -

एकं ब्रह्मास्त्रमादाय नान्यं गणयतः क्वचित्।
आस्ते न धीरवीरस्य भंगः संगरकेलिषु।।

अर्थात् अद्वैतवादी ब्रह्मवादरूपी अस्त्र से समस्त भेद का खण्डन कर देता है। किन्तु इसका उत्तर देते हुए भेदरत्नप्रकाश में शंकर मिश्र कहते हैं -

एकं भेदास्त्रमादाय नान्यं गणयतः क्वचित्।
आस्ते न धीरवीरस्य भंगः संगरकेलिषु।।

अर्थात् नैयायिक भेद-रूपी अस्त्र से ब्रह्मसहित तत्त्वों का खण्डन करते हैं।

इस विवाद में खण्डनकार का पक्ष लेते हुए मधुसूदन सरस्वती शंकरमिश्र को निम्नलिखित परामर्श देते हैं -

> मोक्षाय स्पृहयालवः श्रुतिगिरां श्रद्धालवोऽर्थेऽनृजौ
> वेदान्तार्थविभावनासु सुतरां व्याजेन निद्रालवः।
> भेदे खण्डनखण्डितेऽपि शतधा तन्द्रालवस्तार्किकाः
> कैवल्यात्प्रतलायवः शृणुत सद्युक्तिं दयालोर्मया।।

अर्थात् हे नैयायिक! खण्डनखण्डखाद्य में शतधा भेद का खण्डन किये जाने पर भी आप सोते न रहें, कैवल्य से आपका पतन न हो, अतएव मेरी सद्युक्तियों को सुनकर अभेदवाद को स्वीकार करो और मोक्ष के लिए प्रयत्न करो।

वास्तव में भेद के ऊपर जो विवाद है उसका मुख्य बिन्दु यह है कि भेद पारमार्थिक है या औपाधिक? नैयायिक और माध्व वेदान्ती भेद को पारमार्थिक मानते हैं। अद्वैतवादी भेद को औपाधिक मानते हैं। उनका कहना है कि यदि भेद को औपाधिक मान लेने से समस्त प्रमाण-प्रमेय व्यवहार की व्याख्या हो सकती है तो फिर भेद को पारमार्थिक मान लेने पर गौरवकल्पना है। वैसे याचितमण्डन न्याय से जो भी वस्तु सत् है उसकी सत्ता ब्रह्म भी वस्तु से ही उधार ली गयी है। अतएव एक मात्र ब्रह्म को ही सत् मानना युक्तिसंगत है।

६. नृसिंहाश्रम :

नृसिंहाश्रम मुनि सोलहवीं शती के पूर्वार्ध के एक महान् अद्वैतवेदान्ती थे। वे गीर्वाणेन्द्र सरस्वती और जगन्नाथ आश्रम के शिष्य थे। उनके शिष्य नारायण आश्रम तथा धर्मराज अध्वरीन्द्र थे। धर्मराज ने वेदान्तपरिभाषा नामक एक ज्ञानमीमांसीय ग्रन्थ की रचना की है। नृसिंहाश्रम ने संक्षेपशारीरक पर तत्त्वबोधिनी तथा पंचपादिकाविवरण पर पंचपादिकाविवरणप्रकाश नामक व्याख्याएं लिखी है। इनके अतिरिक्त उनकी निम्न प्रसिद्ध रचनाएं हैं -

१. अद्वैतदीपिका । यह नृसिंहाश्रम के शिष्य नारायण आश्रम की टीका अद्वैतदीपिका विवरण के साथ चौखम्बा, वाराणसी से प्रकाशित है। इसमें दो परिच्छेद हैं। प्रथम परिच्छेद का नाम साक्षिविवेक है और दूसरे परिच्छेद का नाम विभाग-प्रक्रिया है। यह ग्रन्थ अद्वैतवेदान्त का एक मानक ग्रन्थ है। साक्षि का स्वरूप बताते हुए कहा गया है कि साक्षित्व अविद्या दशा में ही रहता है - साक्षित्वम् अविद्यादशायामेव दृश्यापेक्षत्वात् (अद्वैतदीपिका विवरण पृ. ४४१)। वहीं नृसिंहाश्रम कहते हैं - अतएव द्रष्टृत्वघटितं साक्षित्वं न स्वरूपम् अपितु उदासीनबोधात्मकमेव साक्षिरूपम्। तस्य निष्प्रतियोगिस्वरूपत्वात्। (अद्वैतदीपिका पृ. ४४१)। अद्वैत दीपिका में नृसिंहाश्रम ने विवरण-प्रस्थान तथा भामती-प्रस्थान का संवाद भी दिखाया है।

२. अद्वैतपञ्चरत्न।

३. अद्वैतबोधदीपिका।

४. अद्वैतवाद।

५. वाचारम्भण।

६. वेदान्ततत्त्वविवेक। इस पर उनकी एक स्वोपज्ञ टीका भी है।

७. भेद-धिक्कार।

वे निश्चित रूप से नव्य अद्वैतवाद के पुराकर्त्ता थे। उनके प्रभाव से ही भट्टोजी दीक्षित, अप्पय दीक्षित आदि अद्वैतवेदान्त में दीक्षित हुए थे। भेद-धिक्कार के कारण उन्हें आसानी से बाध-प्रस्थान का भी पुरस्कर्त्ता माना जा सकता है। भेदधिक्कार पर निम्नलिखित टीकाएं हैं -

१. नारायण आश्रमकृत सत्क्रिया।

२. पूर्णधारानन्द सरस्वतीकृत भेदधिक्कार सत्क्रियोज्ज्वल जो स्पष्टतः उपर्युक्त सत्क्रिया की उपटीका है।

३. कालहस्तियज्वाकृत भेदधिक्कारविवृति।

४. अज्ञातकर्तृक भेदधिक्कार टिप्पणी।

५. अज्ञातकर्तृक भेदाधिकारोपन्यास। पुनश्च माध्व वेदान्ती नृसिंहदेव ने भेदधिक्कार का खंडन भेदधिक्कारन्यक्कार में किया है। उसका प्रतिवाद वेंकटनाथ (अद्वैतवेदान्ती) ने भेदधिक्कारन्यक्कारांकुश में किया है। इस प्रकार नृसिंहाश्रम के भेदधिक्कार के पक्ष तथा विपक्ष में पर्याप्त विवेचन हुआ है। उनका अभिमत है कि ईश्वर-जीव तथा जीव-जड़ के भेद में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि जो भी प्रमाण दिये जाते हैं वे सभी सदोष हैं -

मानाभावादयुक्तेश्च न भिदेश्वरजीवयोः।
जीवानामचितां चैव नात्मनो परस्परम्।।
(भेदधिक्कार पृ. ८)

पुनश्च अद्वैतदीपिका (पृ. १६) में वे कहते हैं -

परमार्थो न जीवेशभेदो मानप्रसिद्धितः।
दृष्टभेदं श्रुतिश्चैनं पौनःपुन्येन बाधते।।

अर्थात् पारमार्थिक भेद का निराकरण श्रुति बारम्बार करती है। युक्ति से भी भेद की पारमार्थिकता सिद्ध नहीं होती है, क्योंकि जो भी युक्ति उसके लिए दी जाती है वह दोषग्रस्त रहती है। वास्तव में नृसिंहाश्रम ने भेद-खण्डन और अभेदसिद्धि में श्रुति-प्रामाण्य का सहारा नहीं लिया है। उन्होंने भेद-खण्डन द्वारा अद्वैतसिद्धि की है। वे स्वयं कहते हैं -

आस्तामन्यप्रमाणत्वमभेदे सर्ववस्तुनः।
भेदप्रमाणमेवैतदद्वैतं साधयत्यलम्।।
(भेदधिक्कार पृ. ११८)

अद्वैतदीपिका में भी द्वैतवेदान्त का खण्डन प्रधान विषय है। अतएव उसे भी बाध-प्रस्थान के अन्तर्गत रखा जा सकता है। वहां मंगलाचरण में नृसिंहाश्रम कहते हैं -

श्रीमद्गुरुपदद्वन्द्वध्याननिर्धूतकल्मषः।
कुर्वे तदाज्ञयाद्वैतदीपिकां भेदभेदिनीम्।।

अर्थात् गुरु की आज्ञा से अद्वैतदीपिका की रचना की गयी है जिसका प्रयोजन भेद का भेदन (खण्डन) करना है। इसमें माध्व वेदान्ती टीकाचार्य जयतीर्थ के मत का खण्डन है। जयतीर्थ आनन्दमय को ब्रह्म मानते हैं। परन्तु नृसिंहाश्रम शारीरकभाष्य की युक्तियों की पुनःस्थापना करते हुए सिद्ध करते हैं कि आनन्दमय ब्रह्म नहीं है, क्योंकि अन्नमयादि की तरह वह भी विषय तथा विकार है और उन्हीं के दल में शामिल है। जो पंचकोश से परे है वह ब्रह्म है।

नृसिंहाश्रम और उनके टीकाकारों के अतिरिक्त भी अद्वैतवेदान्ती हैं जिन्होंने भेद के खण्डन में रुचि ली है। इनमें सोलहवीं शती के मल्लनाराध्य मुख्य हैं जिन्होंने अद्वैतरत्न (अथवा अभेदरत्न) नामक एक ग्रन्थ की रचना की है।

७. अप्पयदीक्षित :

अप्पयदीक्षित यद्यपि परिमल के कारण भामती-प्रस्थान के दार्शनिक हैं, तथापि उन्होंने नव्य वेदान्त में भी अधिक योगदान किया है। इस ओर उनका योगदान त्रिविध है-

१. सर्वप्रथम उन्होंने शैवमत और वैष्णवमत को एक करने का प्रयास किया अथवा कम से कम श्रीकण्ठभाष्य पर शिवार्कमणिका नामक टीका लिखकर तमिलनाडु के शैवमत को अद्वैतमत के सन्निकट लाने का प्रयत्न किया।
२. उन्होंने रामानुज के मत का खण्डन करने वाले ग्रन्थ रामानुजशृंगभंग लिखकर बाध-प्रस्थान को महत्त्व दिया।
३. अन्त में उन्होंने मध्वतन्त्रमुखमर्दन लिखकर मध्ववेदान्त का खण्डन किया और बाध-प्रस्थान की जो धारा माध्व-वेदान्त के खण्डन में लगी थी उसको परिपुष्ट किया। इन कारणों से उनको बाध-प्रस्थान अथवा नव्य वेदान्त के अन्तर्गत रखा जा सकता है।

उनके मध्वतन्त्रमुखमर्दन में कुल ६६ श्लोक हैं। उन पर अप्पय दीक्षित ने स्वयं मध्वमतविध्वंसनम् नामक टीका गद्य में लिखी है। टीका के मंगलाचरण श्लोक सं. २ में वे कहते हैं -

मध्वतन्त्रमुखमर्दनं मया यत्कृतं प्रकरणं मिताक्षरम्।
पद्यरूपमनतिस्फुटाशयं तत्सुखावगतये विविच्यते।।

अर्थात् मध्वमतविध्वंसनम् मध्वतन्त्रमुखमर्दनम् की बृहत् टीका है। इन दोनों ग्रन्थों का प्रतिवाद माध्व वेदान्ती विजयीन्द्र ने मध्वाध्वकण्टकोद्वार में, भाराणाचार्य ने अद्वैतकात्यानत्य में और सत्यनाथ यति ने अभिनवगदा में किया है। विजयीन्द्र के मध्वाध्वकण्टकोद्वार का खण्डन अद्वैतवेदान्ती नारायण शास्त्री ने मखिवर्यभूषण में किया है जो मध्वतन्त्रमुखमर्दन तथा मध्वमतविध्वंसन की टीका है।

अप्पयदीक्षित की मान्यता है कि माध्वमत में वैदिकमर्यादा का भंग है -

तथाप्यानन्दतीर्थीयं मतमग्राह्यमेव नः।
यत्र वैदिकमर्यादा भूयस्याकुलतां गता।।
(मध्वतंत्रमुखमर्दन २)

इस ग्रन्थ में मध्व के ब्रह्मसूत्रभाष्य के प्रथम पांच अधिकरणों का खण्डन है। अपने खण्डन का निष्कर्ष उन्होंने ६३वें श्लोक में दे दिया है जो यों है -

आद्रियध्वमिदमध्वदर्शनं व्यध्वनं त्यजत मध्वदर्शनम्।
शाङ्करं भजत शाश्वतं मतं साधवः स इह साध्युमाधवः।।

उनका मुख्य अर्थ है कि अभेद श्रुतियों का प्राबल्य भेद-श्रुतियों के बल से अधिक है। स्वयं माध्व वेदान्त मानता है कि स्वयं विष्णु अन्य शब्द के अर्थ के बावजूद अनन्य कहे जाते हैं और अपने ऐश्वर्य के कारण पुरुषोत्तम हैं अर्थात् समस्त भेदों को मानने के बावजूद भी माध्व वेदान्ती एकेश्वरवादी हैं -

अनन्योऽप्यन्यशब्देन तथैको बहुरूपवान्।
प्रोच्यते भगवान् विष्णुरैश्वर्यात्पुरुषोत्तमः।।
(मध्वमतविध्वंसन पृ. ६० में उद्धृत)

इसी न्याय के आधार पर अप्पयदीक्षित अद्वैतवाद को सिद्ध करते हैं। वे कहते है कि भेद रहने पर भी भगवान् अपनी शक्ति के कारण एक हैं और उसके अभेद में कोई दोष नहीं है -

प्राबल्यं भवतोऽप्यभेदवचसां भेदश्रुतिभ्यो मतम्
नो चेदन्नमयादयो वद कथं भिन्नां भवेयुर्न ते।
भेदे सत्यपि युज्यते हि भगवच्छक्त्यैव निर्दोषता
शक्तः किं न स एक एव बहुधा भिन्नो हरिः क्रीडितुम्।।
(मध्वतंत्रमुखमर्दन, श्लोक ६०)

उपर्युक्त ग्रन्थ और उसके सिद्धान्तों के अतिरिक्त अप्पयदीक्षित का नव्य वेदान्त में एक अद्वितीय महान् योगदान है। उनकी कृति है सिद्धान्तलेशसंग्रह।

सिद्धान्तलेशसंग्रह वास्तव में अद्वैतवेदान्त का एक विश्वकोश है। इसमें चार परिच्छेद हैं। अद्वैतवेदान्तियों में जो मतभेद हैं उनकी इसमें विशद चर्चा है। किन्तु इन मतभेदों के कारण अद्वैतवेदान्त के सम्प्रदाय को समझने में विशेष सहायता मिलती है। उनसे अद्वैतवाद को समझने में कोई भ्रम नहीं उत्पन्न होता है। सिद्धान्त रीति से ग्रन्थ लिखकर दीक्षित ने अनुरोध किया कि विद्वानों को सहृदयता तथा सहानुभूति के साथ संशोधन करते हुए अद्वैतवेदान्त का निर्विशङ्क परिशीलन करना चाहिए। सिद्धान्तलेशसंग्रह पर निम्नलिखित टीकाएं हैं -

१. मधुसूदन सरस्वतीकृत टीका जिसका उल्लेख आउफ्रेक्ट के कैटालोगस कैटालोगोरम में है।
२. अच्युत कृष्णतीर्थकृत कृष्णालंकार।
३. गंगाधरेन्द्र सरस्वती कृत वेदान्तसूक्तिमंजरी (सिद्धान्तलेशसंग्रह का पद्यमय संक्षेप है)।
४. विश्वनाथतीर्थकृत सिद्धान्तलेशव्याख्या।
५. जीवानन्द विद्यासागरकृत सिद्धान्तलेशव्याख्या।

मूलशंकर व्यास ने सिद्धान्तलेशसंग्रह का हिन्दी में अनुवाद किया है जिसे चण्डी प्रसाद शुक्ल ने संपादित करके अच्युतग्रन्थमाला, वाराणसी से १९३६ ई. में प्रकाशित किया है। मूलशंकर व्यास के मतानुसार सिद्धान्तलेशसंग्रह में ४३ ग्रन्थकारों के मत दिये गये हैं (देखिए उनकी भूमिका पृ. २२) अप्पयदीक्षित के मत से अद्वैतवेदान्तियों के मतभेद वस्तुतः अद्वैतवाद की स्थापना की विविध सरणियां (मार्ग) हैं।

सिद्धान्तलेशसंग्रह गद्य में है। उसकी टीका वेदान्तसूक्तिमंजरी जिसकी रचना १९वीं शती के आरम्भ में हुई थी, पद्य में है। वह सभी मतभेदों को स्मरण रखने में इस कारण बहुत उपयोगी है। सिद्धान्तलेशसंग्रह अद्वैतवेदान्त का एक प्रकार का इतिहास है। शङ्करोत्तर अद्वैतवेदान्त को समझने के लिए वह बहुत उपयोगी है।

अप्पयदीक्षित एक महान् अद्वैतवेदान्ती के अतिरिक्त एक श्रेष्ठ विद्वान् तथा लेखक थे। अलंकारशास्त्र, व्याकरणशास्त्र, पूर्वमीमांसा, पूर्वोत्तरमीमांसा, काव्य, शैवमत, वेदान्त, शांकरमत, रामानुजमत और माध्वमत आदि पर उनकी अन्य रचनाएं भी हैं जिनमें से ४५ का उल्लेख मध्वतंत्रमुखमर्दन की प्रस्तावना में किया गया है। किन्तु उनकी कुल कृतियां १०४ थीं, ऐसी प्रसिद्धि है। उन्होंने भागवतपुराण पर जयोल्लासनिधि नामक टीका तथा वेदान्तदेशिक के काव्य यादवाभ्युदय और कृष्णमिश्र के अद्वैतवादप्रतिपादक प्रबोधचन्द्रोदय नाटक पर टीकाएं लिखीं। इनके अतिरिक्त उनका एक प्रसिद्ध ग्रन्थ उपक्रमपराक्रम है जिसका खण्डन माध्व वेदान्ती विजयीन्द्र ने उपसंहारविजय में किया है। इनमें भी अद्वैत-द्वैत के विवाद हैं।

मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतसिद्धि में अप्पयदीक्षित को सर्वतन्त्रस्वतन्त्र कहकर सम्मान दिया है-सर्वतन्त्रस्वतन्त्रैर्भामतीकारकल्पतरुकारपरिमलकारैः। सिद्धान्तलेशसंग्रह की रचना १५४७ ई. के बाद हुई थी। १५८२ ई. में उनका कनकाभिषेक हुआ था। कुछ दिन वे काशी में भी रहे थे, यद्यपि उनका अधिकांश जीवन दक्षिण भारत में चिदम्बरम् में बीता था। उन पर नृसिंहाश्रम का बड़ा प्रभाव था। अप्पयदीक्षित का देहावसान चिदम्बरम् में हुआ था। उनके कई आश्रयदाता थे जो राजा या सेनापति थे। काशी में पंडितराज जगन्नाथ अप्पयदीक्षित के विरोधी थे। इसका मुख्य कारण यह था कि सिद्धान्तकौमुदी और मनोरमा के प्रणेता भट्टोजी दीक्षित अप्पयदीक्षित के शिष्य थे और पंडितराज ने मनोरमाकुचमर्दन लिखकर भट्टोजी दीक्षित का विरोध किया था। महामहोपाध्याय कुप्पूस्वामी शास्त्री के अनुसार अप्पयदीक्षित का जन्म १५५३ ई. में और देहान्त १६२६ ई. हुआ था।

८. सदानन्दगिरि :

सदानन्दगिरि अद्वैतवेदान्ती थे और स्वरूपानन्दगिरि के शिष्य थे। उन्होंने १८६५ ई. में सहस्राक्ष नामक एक ग्रन्थ लिखा जिसमें गोस्वामी गिरिधर के शुद्धाद्वैतमार्तण्ड और विट्ठलनाथ के विद्वन्मण्डन का खण्डन है। उनके पहले किसी अद्वैतवेदान्ती ने वल्लभाचार्य के शुद्धाद्वैतवाद का खण्डन नहीं किया था। अतएव इस अर्थ में उनका ग्रन्थ अपूर्व है। सहस्राक्ष का खंडन विट्ठलनाथ ने (प्रभुचरण विट्ठलनाथ नहीं) प्रभंजन में किया। प्रभंजन पर गट्टूलाल नाग ने मारुतशक्ति नामक टीका लिखी। किन्तु इन प्रतिवादों पर शतदूषणी और उसकी टीकाओं का प्रभाव है। इनमें कोई नई युक्ति नहीं है।

सहस्राक्ष दो भागों में है। पूर्वभाग का नाम मेघविस्तार है और उत्तरभाग का नाम वज्रविस्तार है। प्रथम भाग में ११ श्लोक हैं तथा उनकी अवतरणिकाएं और टीकाएं हैं। उत्तरभाग में विद्वन्मण्डन तथा उसकी टीका के अनेक बिन्दुओं के खण्डन हैं।

जयपुर के एक दण्डी संन्यासी ने शुद्धाद्वैतवाद पर ६४ आपत्तियां लगायी थीं। उनका निराकरण गट्टूलाल जी ने सत्सिद्धान्तमार्तण्ड नामक ग्रन्थ में किया। वेदान्तचिन्तामणि नामक ग्रन्थ में भी गट्टूलाल जी ने शुद्धाद्वैत-विरोधी मतों का खंडन करते हुए शुद्धाद्वैतवाद की प्रतिरक्षा की। इस प्रकार केवलाद्वैतवाद और शुद्धाद्वैतवाद के विवादपूर्ण संघर्ष लगभग १०० वर्ष चलते रहे।

सहस्राक्ष की रचना भावनगर, गुजरात, के नागर ब्राह्मण सन्तोषराम शर्मा की जिज्ञासा को शान्त करने के लिए की गयी थी।

सहस्राक्ष में सदानन्दगिरि ने वैष्णवों द्वारा किये गये शिवद्वेष पर कड़ा प्रहार किया है। विष्णु का सम्यक् या असम्यक् आश्रय लेकर शिव की निन्दा करना वास्तव में एक धार्मिक दोष या अपराध है। पद्मपुराण में कूर्मपुराण तथा मत्स्यपुराण को जो तामस पुराण कहा गया है वह वास्तव में प्रक्षिप्तांश है। कोई पुराण तामस पुराण नही है। सदानन्द गिरि

ने शुद्धाद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, भेदाभेद तथा इनके अवान्तर भेदों को गौतमादि सप्त ब्राह्मणों के वचन कहा है। शुद्धद्वैतवादी मानते हैं कि ईश्वरेच्छा मात्र जगत् का हेतु है। इसका खण्डन करते हुए सदानन्दगिरि कहते हैं -

> ईशानः सृजतीच्छयैव यदि तां केनात्मनाऽत्माश्रयान्
> नान्येष्टयापि भयात् श्रुतिस्मृतिगीरिच्छोद्भवः कालतः।
> उद्बुधज्जनकर्मणो बत तथा विद्यारण्यमायावशाद्
> हेतुत्वं च परस्य लक्षणमिदं शाखेन्दु वद वान्यगाम्।।
> (सहस्राक्ष १/३)

अर्थात् यदि ईश्वरेच्छा नित्य है तो सर्वदा सब कार्य नित्य होंगे और जितने विषय या कार्य होंगे उतनी इच्छाएं होंगी। किन्तु इसमें गौरव-कल्पना है और नित्यसृष्टि का प्रसंग है। अतएव यह विकल्प संभव नहीं है। पुनश्च ईश्वर और उसकी इच्छा में क्या सम्बन्ध है। क्या स्वरूप सम्बन्ध है या उससे भिन्न सम्बन्ध है? स्वरूप सम्बन्ध होने पर भी क्या इच्छा ईश्वरस्वरूपात्मक है या विषयस्वरूपात्मक है? स्वरूप-सम्बन्ध होने पर संयोगादि व्यर्थ हो जायेंगे। समवाय सम्बन्ध मानने पर अनवस्था दोष है। अतएव चाहे ईश्वरस्वरूपात्मक सम्बन्ध माने या विषयस्वरूपात्मक सम्बन्ध मानें दोनों में समान दोष हैं। उससे भिन्न सम्बन्ध मानने पर अनिर्वचनीयत्व दोष हो जायेगा और अद्वैतापत्ति आ जायेगी जो शुद्धाद्वैतवाद के लिए बाधक है। अतएव शुद्धाद्वैतवाद में ईश्वर और उसकी इच्छा का सम्बन्ध सयुक्तिक नहीं है।

शुद्धाद्वैतवादी ब्रह्म को माया-सम्बन्ध रहित होने के कारण शुद्ध मानते हैं। इस पर सदानन्दगिरि कहते हैं कि भगवान् का यह अभिन्नत्व क्या है? यह तादात्म्य है या भेदाभाव है? यदि यह तादात्म्य है तो वह आगन्तुक है या सर्वथा स्वयंसिद्ध है? वह आगन्तुक नहीं हो सकता, क्योंकि तन्त्र भेदो न चैव, ऐसा शुद्धाद्वैतमार्तण्ड श्लोक ४६ में कहा गया है और इससे स्ववचनविरोध होगा। फिर वह सर्वथा भी नहीं हो सकता क्योंकि तब शक्ति और शक्तिमान् के व्यवहार का ही लोप हो जायेगा। फिर सत्ता-तादात्म्य निषेधक श्रुति भी है-नो सदासीत् (नासदीय सूक्त)। पुनश्च माया विनाशी है और इससे अभिन्न होने के कारण ब्रह्म भी विनाशी हो जायेगा। अतएव प्रथम पक्ष ठीक नहीं है। फिर यदि अभिन्नत्व का अर्थ भेदाभाव है तो वह अद्वैतवादियों को स्वीकार्य ही है, क्योंकि ब्रह्म में मिथ्याभूत माया-भेद का अभाव उचित ही है।

सहस्राक्ष के उत्तरभाग में विद्वन्मण्डन और उसकी टीका का खण्डन किया गया है। सदानन्दगिरि यहां कहते हैं कि पुष्टिमार्ग श्रुति-स्मृति के अर्थों का विलोम है -

> श्रुतिस्मृत्याद्यर्थविलोमतोद्यमपराः पुष्टिमार्गाः स्थिताः
> (सहस्राक्ष पृ. ५७)

सदानन्दगिरि ने विद्वन्मण्डन और उसकी टीका से पहले लम्बे-लम्बे उद्धरण दिये हैं जिसमें अद्वैतवाद का खण्डन तथा पुष्टिमार्ग और शुद्धाद्वैतवाद का समर्थन है। तत्पश्चात् उन्होंने उन सब उद्धृत वचनों का खण्डन किया है। इस प्रकार उनका खण्डन मूलग्रन्थों पर आधारित है।

विट्ठल अद्वैतवादी को मिथ्यावादी कहते हैं। इस पर सदानन्दगिरि कहते हैं - मिथ्यावादी का क्या अर्थ है? (१) क्या अद्वैतवादी सर्वमिथ्यावादी हैं या (२) किंचिद् मिथ्यावादी है या (३) जगन्मिथ्यावादी है? पहला विकल्प ठीक नहीं है, क्योंकि ब्रह्म के मिथ्यात्व को अङ्गीकार नहीं किया गया है। दूसरा विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि स्वप्नादि को शुद्धाद्वैतवादी भी मिथ्या मानते हैं। पुनश्च अहन्ता आदि को शुद्धाद्वैतवादी भी मिथ्या मानते है अतएव दूसरा विकल्प शुद्धाद्वैतवादी के लिए अनिष्ट है। अन्त में तीसरा विकल्प भी ठीक नहीं है, क्योंकि यह वास्तव में गाली है। मायामात्रं तु, इस ब्रह्मसूत्र (३/२/२) के अनुसार स्वप्न में मिथ्यात्व का दर्शन होता है। जगत् मिथ्या है, केवल इस अर्थ में मिथ्या पद की वाचकता नहीं है। बाधितार्थवाद के अर्थ में मिथ्यात्व का प्रयोग अग्रिम निर्णयाधीन है। अपने मन में ही निर्णय करके अमुक वस्तु मिथ्या है, ऐसे प्रयोग में अतिप्रसंग भी है। अतः शुद्धाद्वैतवादियों के द्वारा अद्वैतवादी को मिथ्यावादी कहना वस्तुतः निरर्थक प्रलाप मात्र है। यह केवल गाली देना है।

इस प्रकार सदानन्दगिरि ने शुद्धाद्वैतवाद की मूल अवधारणाओं का खण्डन युक्ति और श्रुति तथा पुराणों के वचनों के आधार पर किया है। उल्लेखनीय है कि शुद्धाद्वैतवादी भी श्रुति और पुराणों पर ही अपना मत आधारित करते हैं। अतएव उनको उन्हीं के अस्त्र से सदानन्दगिरि ने परास्त किया है।

९. अनन्तकृष्णशास्त्री :

बीसवीं शती में अनन्तकृष्णशास्त्री दक्षिण भारत के एक श्रेष्ठ अद्वैत वेदान्ती थे। अखिल भारतवर्ष में उनके पाण्डित्य तथा मनीषा का यश फैला था। अनन्तकृष्णशास्त्री राजकीय 'महामहोपाध्याय' उपाधि से सम्मानित थे। ये सुब्रह्मण्योपाध्याय के पुत्र थे और नूरणि नामक ग्राम के निवासी थे। इन्होंने चित्तूर पाठशाला में साहित्य का अध्ययन करके १९०४ में चिदम्बर क्षेत्र में हरिहर शास्त्री से व्याकरण तथा मद्रास संस्कृत आर्ट्स कालेज में पूर्वोत्तर मीमांसाशास्त्र का अध्ययन किया और तिरुपति संस्कृत आर्ट्स कालेज में ये अध्यापक नियुक्त हुए। उसके बाद कलकत्ता संस्कृत आर्ट्स कालेज में वेदान्त के अध्यापक होकर १५ वर्षों के बाद बम्बई भारती विद्याभवन के गीता विद्यालय में प्राध्यापक हुए। इनके गुरुओं में पञ्चापगेशशास्त्री और वेङ्कटसुब्बाशास्त्री अन्यतम हैं।

बाध-प्रस्थान में उन्होंने कई ग्रन्थों की रचना की। सर्वप्रथम, उन्होंने शतभूषणी नामक एक ग्रन्थ की तीन भागों में रचना की जिनमें वेदान्तदेशिककृत शतदूषणी का खण्डन है।

शतदूषणी ने विशिष्टाद्वैतवादियों के जगत् में एक हलचल पैदा कर दी। उसके फलस्वरूप उत्तमूर वीरराघवाचार्य ने परमार्थभूषणम् तथा डी.टी. ताताचारी ने विशिष्टाद्वैतसिद्धि लिखकर शतभूषणी का खण्डन किया। ताताचारी ने विशिष्टाद्वैतसिद्धि को चार परिच्छेदों में विभाजित किया है। इन परिच्छेदों के अतिरिक्त उनके ग्रन्थ में दो अनुबन्ध हैं जिनमें एक अन्य आधुनिक अद्वैतवेदान्ती पोलक श्री रामशास्त्री के द्रमिडात्रेयदर्शनम् की चिन्तनशैली का खण्डन किया गया है। ताताचारी का मुख्य आरोप यह है कि श्री रामशास्त्री केवल अद्वैतग्रन्थों में ही उल्लिखित प्राचीन आचार्यों और उनके मतों को ही वैदिक तथा प्रामाणिक मानते हैं तथा अन्य वेदान्त-सम्प्रदायों के ग्रन्थों में उल्लिखित आचार्यों और उनके मतों का तिरस्कार करते हैं। किन्तु ताताचारी बहुत सुलझे हुए विचारक थे। उन्होंने विशिष्टाद्वैतसिद्धि की अंग्रेजी प्रस्तावना में स्वीकार किया है कि वर्तमान परिस्थिति में हिन्दूधर्म के मानने वालों को एक दूसरे के दर्शन के खण्डन में बहुत रुचि नहीं लेनी चाहिए; यथासम्भव अपने दर्शन का समर्थन तो करना चाहिए, परन्तु परमत के प्रति आदर-भाव या उदासीनता-भाव रखना अधिक उपयोगी है। वे अनन्तकृष्णशास्त्री की प्राचीन या मध्ययुगीन खण्डन-पद्धति को महत्त्व नहीं देते हैं। तथापि अपने मत की रक्षा के लिए उन्होंने सावधानी से उनको उत्तर दिया है। वीरराघवाचार्य ने श्रीभाष्य तथा शतदूषणी के आधार पर शतभूषणी का प्रबलतम खण्डन किया है। सर्वप्रथम उन्होंने जिज्ञासाधिकरण पर लगाई गई आपत्तियों को १८ श्लोकों में और वेदान्तदेशिक के द्वारा शतदूषणी में उठायी गई ६६ आपत्तियों को १६ श्लोकों में अभिव्यक्त किया है जो स्मरण रखने के लिए बहुत उपयोगी हैं। फिर उन्होंने प्रत्येक दूषण या आपत्ति के अनुसार अनन्तकृष्णशास्त्री को प्रत्युत्तर दिया है।

अनन्तकृष्णशास्त्री ने अद्वैततत्त्वसुधा नामक एक और खण्डनात्मक ग्रन्थ दो भागों में लिखा है। इसके प्रथम भाग में माध्व वेदान्ती जयतीर्थ की न्याय-सुधा का सविस्तार खण्डन है। उस भाग का नाम ही द्वैताद्वैतपरीक्षात्मक निबन्ध है। पुनश्च अद्वैततत्त्वसुधा के द्वितीय भाग में दो खण्ड हैं। प्रथम खण्ड में श्रीभाष्य का खण्डन है और दूसरे खण्ड में परमार्थभूषण का खण्डन है। इस प्रकार अनन्तकृष्णशास्त्री ने द्वैतवेदान्त और विशिष्टाद्वैतवेदान्त दोनों का खण्डन किया और जिन्होंने उनके खण्डन का प्रतिवाद किया उनके प्रतिवाद का भी खण्डन उन्होंने स्वयं किया। इस प्रकार बाध-प्रस्थान की परम्परा का पुनर्जागरण उन्होंने किया। किन्तु जैसा कि ताताचारी कहते हैं इस पुनर्जागरण का कोई विशेष प्रभाव भारतीय समकालीन चिन्तन पर नहीं पड़ा, क्योंकि भक्ति-आन्दोलन ने तथा स्वतन्त्रता-संग्राम की विचारधारा ने समस्त भारतीय दर्शनों को एक मंच पर ला दिया है और उनमें राष्ट्रीयता की अभिनव भावना भर दी है। इसके फलस्वरूप वेदान्त के सभी सम्प्रदायों के समन्वय तथा ऐक्य को विशेष बल मिला है और हिन्दूनवजागरण हुआ है। रामराज्य, स्वाराज्य, साम्य, ऐक्य, ज्ञान-भक्ति-अभेद, ईश्वर-दर्शन, आत्मसंयम, आत्मलाभ आदि इस नवजागरण से उभरे सिद्धान्त हैं जो सर्वमान्य हैं।

फिर भी अनन्तकृष्णशास्त्री की कुछ युक्तियों की जानकारी अपेक्षित है। उनके पहले विद्यारण्यस्वामी तथा अप्पयदीक्षित जैसे कट्टर अद्वैतवेदान्तियों ने वेदान्तदेशिक की शतदूषणी का खण्डन नहीं किया था। यही नहीं, किसी अद्वैती ने शतदूषणी का खण्डन नहीं किया था क्योंकि सभी अद्वैतवेदान्तियों ने एक प्रकार से व्यावहारिक दर्शन के लिए विशिष्टाद्वैतवाद को मान लिया था। जैसा कि राधाकृष्णन कहते हैं और जैसा कि उसका उद्धरण ताताचारी ने विशिष्टाद्वैतसिद्धि की अंग्रेजी प्रस्तावना में किया है, प्रत्येक अद्वैतवादी सिद्धान्त में अद्वैती था, धर्म में विशिष्टाद्वैती था और दैनिक व्यवहार में द्वैतवादी था। यह एक विचित्र समन्वय है। ऐसा ही समन्वय 'अन्तःशाक्ताः, बहिः शैवाः, सभामध्ये च वैष्णवाः' इस न्याय से शैव, शाक्त और वैष्णव-मतों का भी हो गया है। यही क्यों, सौगतधर्म का श्रवण करना चाहिए, वैदिकधर्म का व्यवहार करना चाहिए और जैनधर्म के आचार को मानना चाहिए, इस न्याय से वैदिक, बौद्ध और जैन-मतों का भी समन्वय हुआ है। इस समन्वय के कारण मध्ययुगीन अद्वैतवादियों ने वेदान्तदेशिक की शतदूषणी की उपेक्षा की थी। किन्तु अनन्तकृष्णशास्त्री को यह उपेक्षा अपमान-जनक प्रतीत हुई। इस कारण उन्होंने उसके खण्डन में अपने चिन्तन को लगाया। इसके फलस्वरूप अद्वैतवाद तथा विशिष्टाद्वैतवाद के मतभेदों को समझाने में अत्यन्त स्पष्टता आयी है, यह निर्विवाद है।

अनन्तकृष्णशास्त्री ने वेदान्तदेशिक के दो दूषणों का खण्डन नहीं किया, क्योंकि वे एकदेशी वेदान्ती पर लगाये गये थे और शाङ्करवेदान्त में उन सिद्धान्तों की मान्यता नहीं है। ये दोनों मत हैं निष्प्रपंचीकरण नियोग तथा अपलेपकमत। फिर उन्होंने शेष ६४ दूषणों को नौ शीर्षकों में विभक्त किया है (१) अविद्या पर लगाई गई सात अनुपपत्तियां, (२) प्रपंचमिथ्यात्व पर लगाये गये १३ दूषण, (३) अथ शब्द का अर्थ कर्म के अनन्तर नहीं है, इस पर चार दूषण, (४) साधन-चतुष्टय पर ४ दूषण, (५) त्वम्पदार्थ पर ५ दूषण तथा (६) उसके प्रमाण पर ५ दूषण (७) तत्पदार्थ पर १३ दूषण (८) तत्त्वमसि के अर्थ पर ६ दूषण और (९) जीवन्मुक्ति पर २ दूषण। इन ५९ दूषणों के अन्तर्गत ही उन्होंने ६४ दूषणों को रख दिया है।

उनका मुख्य कथन यह है कि वेदान्तदेशिक ने निम्नलिखित तीन सिद्धान्तों के प्रति अपनी अनभिज्ञता दिखायी है जिसके कारण उन्होंने दूषण लगाये हैं -

१. अविद्या की निवृत्ति विद्या या वृत्ति से संभव है।
२. विवरणप्रस्थान के अनुसार ब्रह्म वृत्तिव्याप्य है, किन्तु वह फलव्याप्य नहीं है।
३. भामती-प्रस्थान के अनुसार ब्रह्मजिज्ञासा का विषय उपहित ब्रह्म है, अनौपाधिक शुद्ध ब्रह्म नहीं।

इन तीन मतों को न जानने या समझने के कारण वेदान्तदेशिक के अधिकांश दूषण अर्थान्तर-कल्पना मात्र हैं। वेदान्तदेशिक ने कहा कि चिन्मात्र स्वप्रकाश ज्ञान अविषय है वह जिज्ञास्य नहीं है। अनन्तर अनन्तकृष्ण शास्त्री कहते हैं-

'ब्रह्मजिज्ञासा हि निर्विशेषमिव सविशेषमपि तटस्थलक्षणतया जिज्ञास्या मन्यते। तथा च साक्षात् ब्रह्मणि शब्दवृत्यभावेऽपि तस्य वाक्यगम्यत्वं न हीयते।'

अर्थात् ब्रह्म का तटस्थ लक्षण जिज्ञास्य है और तद्द्वारा लक्षणावृत्ति से परम ब्रह्म भी जिज्ञास्य है। विष्णुपुराण का वचन है-

प्रत्यस्तमितभेदं परमसत्तामात्रगोचरम्।
वचसामात्मसंवेद्यं तज्ज्ञानं ब्रह्मसंज्ञितम्।।

इस प्रकार ब्रह्म शब्द निर्विशेष ब्रह्म का साक्षात् वाचक होता है, सांकेतिक निरूढ़िवशात्। वास्तव में अद्वैत वेदान्ती मानते हैं कि वाक्यार्थ सर्वत्र ही लक्ष्य है, अभिधेय नहीं। वे व्याप्यारोपेण व्यापकारोपः, इस तर्क को नहीं मानते हैं। वेदान्तशास्त्र वाक्यशास्त्र है। वहां वह तर्क मान्य है जो अनुगृहीत हो और अति विशुद्ध न हो। इस प्रकार का मान्य है इसी को लक्ष्य करके अमलानन्द ने कल्पतरु में कहा है-

वशीकृते मनस्येषां सगुणं ब्रह्म शीलनात्।
तदेवाविभर्वत्साक्षादपेतोपाधिकल्पनम्।।

पुनश्च अनुभुति (संविद्) की एकता निम्न अनुमान से सिद्ध है-

'अनुभूतिः न नाना, अजत्वात्,
यन्नैवं तन्नैवं, यथा घटः'।

इस अनुमान से अनुभूति का अद्वैतत्व सिद्ध है। श्रुति भी नानात्व को मिथ्या सिद्ध करती है "नेह नानास्ति किंचन"। वास्तव में विवर्तमान आकारों से निराकार संविद् का विरोध नहीं है, क्योंकि वह उन आकारों से निरपेक्ष है और वे आकार मात्र काल्पनिक हैं। आधुनिक विज्ञान की भाषा में वे मात्र प्रकल्पनाएं (हाइपाथीसीसि) हैं। अतएव संविद् का एक और अद्वितीय होना सिद्ध है और इसको भेदवान् सिद्ध करने के जितने प्रयास हैं वे कल्पना-गौरव तथा अनवस्थादि दोषों से ग्रस्त हैं।

वेदान्तदेशिक अद्वैतवाद को कभी शून्यवाद से तो कभी बौद्धविज्ञानवाद से अभिन्न करने का प्रसंग उपस्थित करते हैं। इस पर अनन्तकृष्णशास्त्री सिद्ध करते हैं कि अद्वैतवाद इन दोनों बौद्धमतों से भिन्न है। अद्वैतवाद में असत् है। शून्यवाद और विज्ञानवाद में वह मिथ्या की कोटि में है। अद्वैतवेदान्त में प्रत्येक विषय आत्मा से अन्वित है, बौद्धमत में प्रत्येक विषय आत्मा से रहित है। अतएव अद्वैतवाद को प्रच्छन्न बौद्धमत का कहना वैष्णवों की अर्थान्तर-कल्पना मात्र है। वे इन सूक्ष्म प्रभेदों को न समझने के कारण ऐसा आरोप लगाते हैं।

अन्त में अनन्तकृष्णशास्त्री ने उन अद्वैतवादियों का भी खण्डन किया है जिन्होंने

केवलद्वैतवाद और विशिष्टाद्वैतवाद में घपला किया है। अद्वैततत्त्वशुद्धि लिखकर उन्होंने वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर के अद्वैत-ग्रन्थ अद्वैतामोद का खण्डन किया है। अभ्यंकर ने अद्वैतामोद के अतिरिक्त रामानुज के श्रीभाष्य तथा उसकी श्रुतिप्रदीपिका टीका पर विवृत्ति नामक एक ग्रन्थ लिखा है तथा रामानुजदर्शन के आरंभिक पाठ्यग्रन्थ श्रीनिवासाचार्यकृत यतीन्द्रदीपिका पर एक टीका लिखी है। यद्यपि उन्होंने सिद्धान्तबिन्दु पर बिन्दुप्रपात नामक टीका लिखी है और सर्वदर्शनसंग्रह की अपनी टीका में स्वीकारा है कि अद्वैतवाद समस्त भारतीय दर्शनों में शिरोमणि है, तथापि वे अद्वैतवाद को विशिष्टाद्वैतवाद का प्रतितन्त्र ही मानते हैं। उनकी आलोचना करते हुए अनन्तकृष्णशास्त्री ने अद्वैतवेदान्त के निम्न सिद्धान्तों की बड़ी स्पष्ट व्याख्या की है-

१. अद्वैतवेदान्त का कोई प्रतितन्त्र सिद्धान्त नहीं है। (अद्वैततत्त्वशुद्धि, भूमिका पृ. ३५) क्योंकि जो भी उसके प्रतितन्त्र कहे जाते हैं उनमें जो अंश औपनिषद हैं उनको अद्वैतवेदान्ती मानते हैं। अनिर्वचनीय ख्याति का समर्थन जो भी सिद्धान्त करता है उसको अद्वैतवादी आदर से देखते हैं। किन्तु अन्य ख्यातिवाद भी वस्तुतः अनिर्वचनीय ख्याति पर ही आधारित हैं। जैसा कि शङ्कराचार्य ने शारीरकभाष्य के उपोद्घात में सिद्ध किया है, अध्यासवाद समस्त ख्यातिवादों की प्रागपेक्षा है। अनिर्वचनीय ख्यातिवाद अध्यासवाद का ही तार्किक परिणाम है।

२. व्यवहारे भाट्टनयः, यह अद्वैतवाद में एकान्ततः मान्य नहीं है। भाट्टमीमांसा के स्थान पर व्यवहार में सांख्यदर्शन या पातंजल योगदर्शन या किसी अन्य दर्शन को भी माना जा सकता है। आधुनिक संदर्भ में पाश्चात्त्य विज्ञान और तन्मूलक विश्लेषण दर्शन को भी व्यवहार में माना जा सकता है, जैसे न्यायदर्शन को।

३. अद्वैतवेदान्त और विशिष्टिाद्वैतवेदान्त में २६ विषयों पर मतभेद अद्वैततत्त्वशुद्धि में दिखाये गये हैं और कहा गया है कि विशिष्टाद्वैतवादी अद्वैतवाद के खण्डन द्वारा ही अपने सिद्धान्त का समर्थन करते हैं। अभ्यंकर ने स्वयं श्रीभाष्य-टीका की विवृति में ऐसा किया है। ऐसे अवसरों पर यदि अभ्यंकर का लक्ष्य 'यक्षानुरूपो बलिः' न्याय द्वारा अपने प्रौढ़िवाद का समर्थन है और उसके द्वारा द्वैतवाद का प्रतिपादन है तो उनका यह कृत्य स्तुत्य नहीं है। अद्वैतवाद और विशिष्टाद्वैत के अन्तर की उपेक्षा नहीं की जा सकती है। दोनों में एक ही का समर्थन उचित है। अभ्यंकर दोनों नावों पर पैर रखते हैं जो ठीक नहीं है।

१०. स्वामी करपात्री

स्वामी करपात्री बीसवीं शती के उत्तर भारत के एक मूर्धन्य अद्वैत वेदान्ती थे। उनके अनुयायी उन्हें अभिनव शंकर मानते हैं। उनका संन्यास-नाम हरिहरानन्द सरस्वती था। उन्होंने जगद्गुरु शङ्कराचार्य स्वामी ब्रह्मानन्द सरस्वती से संन्यास दीक्षा ली थी। उनका जन्म प्रतापगढ़ जनपद के भटनी ग्राम में १९०७ में हुआ था। उनके पिता का नाम श्री

रामनिधि ओझा था। गृहस्थाश्रम में उनका नाम हरनारायण ओझा था। १७ वर्ष की आयु में उन्होंने वैराग्य-वृत्ति अपनायी। सर्वप्रथम हरिहर चेतन नामक ब्रह्मचारी के रूप में नरवर बुलन्दशहर की संस्कृत पाठशाला में पं. जीवनदत्त से व्याकरण आदि का और स्वामी विश्वेश्वराश्रम से दर्शनशास्त्र, विशेषतः वेदान्त का, अध्ययन किया। वहां से वे फिर हिमालय की तलहटी में चले गये और वहां पर उस समय किसी पात्र का प्रयोग वे नहीं करते थे और अपने हाथ पर ही रखकर भोजन करते थे। अतः उनको लोगों ने करपात्री कहना शुरू किया। बाद में वे इसी नाम से बहुत विख्यात हुए। १६३१ में उन्होंने जगद्गुरु शंकराचार्य ब्रह्मानन्द सरस्वती से दण्ड-ग्रहण किया। १६४० में उन्होंने धर्मसंघ की स्थापना की जिसका प्रचार आज भी पूरे देश में है। हरिद्वार में माध्व वेदान्ती स्वामी विद्यामान्य तीर्थ से करपात्री जी का शास्त्रार्थ हुआ था। शास्त्रार्थ का विषय विद्यामान्य तीर्थ ने स्वयं घोषित किया था। उनका मत था कि भगवद्गीता १६/८ में जो आसुरमत कहा गया है वह अद्वैतवेदान्त है। करपात्री ने इसका खण्डन करके विद्यामान्य तीर्थ को परास्त किया। १६५१ में उन्होंने रामराज्य परिषद् की स्थापना की और सभी सनातनी हिन्दुओं को एक राजनीतिक मंच पर लाने का प्रयास किया। उन्होंने नव्य वेदान्त की परम्परा का पर्याप्त उन्नयन किया। उन्होंने मधुसूदन सरस्वती की रीति से सिद्ध किया कि भक्ति-दर्शन का विरोध अद्वैतवेदान्त से नहीं है। उनका कहना है -

आत्मारामाश्च मुनयो निर्ग्रन्था अप्युरुक्रमे
कुर्वन्त्यहैतुकीं भक्तिमित्थंभूतगुणो हरिः।।

अर्थात् जीवन्मुक्त भी अहैतुकी भक्ति करता है। त्रिपुरारहस्य का प्रामाण्य देते हुए वे कहते हैं-

पारमार्थिकमद्वैतं द्वैतं भजनहेतवे।
तादृशी यदि भक्तिः स्यात् सा तु मुक्तिशताधिका।।

और

भक्त्यर्थं भावितं द्वैतमद्वैतादपि सुन्दरम्।
(भक्तिरसार्णव पृ. २२१)

इस प्रकार 'भक्तिर्ज्ञानाय कल्पते' की अभिनव व्याख्या करके उन्होंने मधुसूदन सरस्वती की युक्तियों को अपने ग्रन्थ भक्तिरसार्णव में अपनी नवीन युक्तियों से समर्थित किया है। ऐसा करके उन्होंने यह सिद्ध किया कि जो विशिष्टाद्वैती द्वैतवादी, शुद्धाद्वैतवादी, द्वैतवादी और अचिन्त्य भेदाभेदवादी वैष्णव अद्वैतवाद को भक्ति-विरोधी सिद्ध करते हैं, वे वस्तुतः व्यर्थ प्रलाप करते हैं। भक्ति की आवश्यकता पर किसी भी वेदान्ती को आपत्ति नहीं है। सभी वेदान्ती मानते हैं-

श्रृणु सखि कौतुकमेकं नन्दनिकेताङ्गणे मया दृष्टम्।
धूलीधूसरिताङ्गो नृत्यति वेदान्तसिद्धान्तः।।
(भक्तिरसार्णव पृ. २३५ से उद्धृत)

इस द्वैतमूलक भक्ति को अद्वैतवेदान्ती आहार्यज्ञान की संज्ञा देता है। त्रिपुरासुन्दरीरहस्य में कहा गया है-

यत्सुभक्तेरतिशयप्रीत्या कैतववर्जनात्।
स्वभावस्य स्वरसतो ज्ञात्वापि स्वाद्वयं पदम्।
विभेदभावमाहृत्य सेव्यतेऽत्यन्ततत्परैः।।

यह आहार्यज्ञान अध्यास-ज्ञान नहीं है अपि तु 'रसो वै सः' के आधार पर आनन्दरूप आत्मा का रस-रूप है। अतएव इस आधार पर करपात्री स्वामी ने सभी वेदान्तों का, अद्वैतवेदान्त तथा वैष्णववेदान्तों का, समन्वय किया है। उनका यह सचमुच अभूतपूर्व योगदान है। अल्प मतभेदों के रहते सभी वेदान्तों में ऐक्य है, यह उनकी मान्यता थी। यही नहीं, उन्होंने काश्मीर शैवमत के ग्रन्थ शेषकृत परमार्थसार के ऊपर अहमर्थ और परमार्थसार नामक ग्रन्थ लिखकर सिद्ध किया कि काश्मीर शैवमत में भी आत्मवाद का जो विवेचन है वह अद्वैतसम्मत है। उनके इस ग्रन्थ का खण्डन त्रिदण्डी स्वामी विष्वकसेन ने आत्ममीमांसा नामक ग्रन्थ में किया। करपात्री ने अपने ग्रन्थ में रामानुज के श्रीभाष्य का भी खण्डन किया था। इससे कुपित होकर त्रिदण्डी स्वामी ने उक्त पुस्तक लिखी । उनकी पुस्तक का भी खण्डन सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय वाराणसी के वेदान्ताचार्य रघुनाथ शर्मा ने अहमर्थविवेक नामक ग्रन्थ में किया है। उन्होंने करपात्री स्वामी के विचारों का अनुमोदन अपनी युक्तियों से किया है। इस प्रकार बाध-प्रस्थान के खण्डन-मण्डन साहित्य में करपात्री का नाम उजागर हो गया है।

पुनश्च वेदस्वरूपविमर्श और वेदार्थपारिजातम् लिखकर उन्होंने मैक्समूलर, ग्रिफिथ, आदि पाश्चात्त्य पंडितों द्वारा किये गये वेदार्थ का खण्डन किया है। इस खण्डन में उन्होंने आर्यसमाज और उसके संस्थापक दयानन्द सरस्वती के द्वारा किये गये वेदभाष्य का भी निराकरण किया है। पुनश्च मार्क्सवाद और रामराज्य लिखकर उन्होंने मार्क्सवाद का खण्डन किया है। राहुल सांकृत्यायन ने इसके खण्डन में रामराज्य और मार्क्सवाद नामक ग्रन्थ लिखा। उनके मत का खण्डन करते हुए स्वामी ने कुल की भ्रान्ति नामक एक पुस्तक लिखी। इस प्रकार नव्य वेदान्त की खण्डन-प्रणाली का उपयोग उन्होंने मार्क्सवाद आदि आधुनिक पाश्चात्त्य सिद्धान्तों के खण्डन में किया है। वे वैदिक मार्ग तथा वैदिक धर्म और राजनीति के प्रामाणिक अधिवक्ता थे। सूतसंहिता से उद्धरण देते हुए वे कहते हैं कि जो व्यक्ति समर्थ होते हुए भी वैदिक मार्ग की स्थापना नहीं करता वह पापी है।

(मार्क्सवाद और रामराज्य पृ. ८४५) ।

और जैसा कि महाभारत के उद्योगपर्व में कहा गया है जो व्यक्ति श्रद्धापूर्वक वैदिक मार्ग की स्थापना में संलग्न रहता है वह सभी पापों से मुक्त हो जाता है। (वही पृ. ८४५)। भारतीय राजनीति के ग्रन्थों को स्वामी जी शास्त्र के अन्तर्गत रखते थे। जो लोग इस शास्त्र में संशोधन करने का प्रयास करते हैं उनकी भी उन्होंने आलोचना की है। इस प्रकार राष्ट्रीय स्वयं सेवक संघ के विचारक माधव सदाशिव गोलवलकर के राजनीतिक ग्रन्थ विचारनवनीत का खण्डन उन्होंने विचारपीयूष नामक ग्रन्थ में किया और प्रामाणिक भारतीय राजनीति का पुनरुद्धार किया। इसी प्रकार रामायण-मीमांसा में उन्होंने कामिल बुल्केकृत रामकथा के व्याख्यानों का खंडन किया है। उन्होंने सिद्ध किया है कि भारतीय शास्त्रों और ग्रन्थों के परिशीलन के लिए आधुनिक ऐतिहासिक तथा विकासवादी प्रणाली ठीक नहीं हो सकती है, क्योंकि भारतीय परम्परा के अनुसार शब्द नित्य हैं और अर्थ ऋषियों के वचनों का अनुधावन करते हैं। ऐसा मत विश्व में किसी आचार्य या शास्त्र का नहीं है। अतएव अद्वैतवेदान्त की खण्डन-प्रणाली का विकास करते हुए स्वामी करपात्री ने भारतीय शास्त्रों की प्रतिरक्षा में अभूतपूर्व योगदान दिया है। उन्होंने बाध-प्रस्थान को एक नयी दिशा की ओर मोड़ा है तथा जिस दिशा में वह विगत एक हजार वर्षों से चल रहा था उसको उन्होंने रोका है। वे वेदान्त के सभी सम्प्रदायों में ऐक्य या समन्वय के हिमायती थे। क्योंकि वे सभी वेदमूलक हैं, वेद को अपौरुषेय मानते हैं और प्रामाण्यस्वतस्त्व के पक्षधर हैं। वे वेदाविरुद्ध शैव तथा शाक्त मतों को भी अपने अद्वैतवाद के अनुकूल पाते हैं। इसी दृष्टि से उन्होंने वरीवस्यारहस्य और श्रीविद्यारत्नार्णव संज्ञक ग्रन्थ लिखे।

११. वादन्याय विधि

उपर्युक्त विवेचन से सिद्ध है कि नव्य वेदान्त संस्कृतज्ञों और अद्वैत वेदान्तियों के बीच एक जीवन्त दर्शन है। उसमें नये-नये आयाम प्रत्येक शताब्दी की आवश्यकतानुसार जुड़ते चले जा रहे हैं। अनेक विद्वानों की दृष्टि में वह भारत का राष्ट्रीय दर्शन बन गया है और उसी तक अन्य सभी दर्शन अन्ततः पहुंचते हैं। इसने एक प्रकार की तर्क- प्रणाली विकसित की है जिसे अद्वैत द्वन्द्वन्याय (खंडन-विधिद्वारा अद्वैतवाद का विकास) कहा गया है। इस पर नव्यन्याय की तर्कप्रणाली का प्रभाव है यद्यपि यह उससे भिन्न है।

अद्वैतवादी द्वन्द्वन्याय के विकास की निम्न भूमिकाएं उल्लेखनीय हैं-

१. उपनिषदों में यह नेति-नेति की प्रक्रिया तथा इति-इति (एतद् वैतत्) की प्रक्रिया से सम्बन्धित है। अर्थात् इसके दो पक्ष हैं- निषेध तथा अभिधान।

२. गौडपाद तथा शंकर ने इसमें चतुष्कोटिक तर्कप्रणाली जोड़ी जिसको उनके पूर्व माध्यमिकों ने विकसित किया था।

३. मण्डनमिश्र और शंकर ने इसमें अध्यारोप और अपवाद की प्रणाली जोड़ी। इससे अध्यारोपों की संख्या भी अनियमत हो जाती है और उनके निराकरण की संख्या भी अनियत हो जाती है।

४. श्रीहर्ष, चित्सुख और मधुसूदन सरस्वती ने इसमें प्रसंगानुसार की पद्धति जोड़ी और किसी विषय का खण्डन करने के लिए उसके अर्थ के अनेक विकल्प बनाये और यह दिखाया कि कोई भी विकल्प संभव नहीं है। इन विकल्पों की संख्या कभी-कभी २०-२२ तक हो जाती है। अर्थात् विकल्पों की संख्या प्रसंगानुसार या अनियत है।

५. मधुसूदनोत्तर अद्वैतवेदान्तियों ने अन्वय-व्यतिरेकानुमान का भी प्रयोग किया और श्रुति, स्मृति तथा युक्ति से अद्वैतवाद को सिद्ध किया।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. एम.एस. अनन्तकृष्णशास्त्री, शतभूषणी, तीन भाग मद्रास, १९५६.

२. एम.एस.अनन्तकृष्णशास्त्री अद्वैततत्त्वसुधा, दो भाग, वाराणसी, १९६०, १९६२.

३. एम.एस. अनन्तकृष्णशास्त्री, अद्वैततत्त्वशुद्धि, मद्रास, १९५८.

४. एम.एस. अनन्तकृष्णशास्त्री (संपादित) अद्वैतसिद्धि, विट्ठलेशादि व्याख्या, गौड ब्रह्मानन्दी, बलभद्रकृत सिद्धि व्याख्या सहित तथा अनन्तकृष्ण शास्त्री संगृहीत न्यायामृत अद्वैतसिद्धितरङ्गिणी लघुचन्द्रिका संग्रहात्मक चतुर्ग्रन्थी, निर्णयसागर, बम्बई, १९१७.

५. अप्पयदीक्षित सिद्धान्तलेशसंग्रह, हिन्दी अनुवाद, मूलशंकर व्यास, गंगाधरेन्द्रकृत वेदान्तसूक्तिमंजरी तथा उसके अनुवाद सहित, अच्युत-ग्रन्थमाला, वाराणसी, १९३६.

६. अप्पयदीक्षित, मध्वतन्त्रमुखमर्दनम् उनकी स्वोपज्ञ टीका मध्वमतविध्वंसनम् और पालघाट नारायण शास्त्रीकृत मखिवर्यभूषण टिप्पणी सहित, आनन्दाश्रम, पूना, १९४०.

७. योगेन्द्रानन्दगिरि, मधुसूदन सरस्वतीकृत अद्वैतरत्नरक्षणम् का हिन्दी अनुवाद, संन्यासाश्रम, कनखल, हरिद्वार, १९७७.

८. योगीन्द्रानन्द, श्रीहर्षकृत खण्डनखण्डखाद्य तथा उसका हिन्दी अनुवाद, और उस पर आनन्दपूर्ण की विद्यासागरी टीका सहित वाराणसी, १९७९.

९. योगीन्द्रानन्द, व्यासतीर्थ का न्यायामृत और मधुसूदन सरस्वतीकृत अद्वैतसिद्धि का हिन्दी अनुवाद, दो भाग, वाराणसी, १९७७.

१०. योगीन्द्रानन्द, चित्सुख की तत्त्वप्रदीपिका तथा प्रत्यक्स्वरूप की व्याख्या सहित और तत्त्वप्रदीपिका का हिन्दी अनुवाद सहित, वाराणसी, १९५६.

११. श्रीहर्ष, खण्डनखण्डखाद्य शंकर मिश्र की टीका तथा साधु मोहनलाल की खण्डनगर्त-प्रदर्शिनी सहित, चौखम्बा, वाराणसी, १९१७.

१२. श्रीहर्षकृत खण्डनखण्डखाद्य शंकरमिश्रकृत आनन्दवर्धन रघुनाथ भट्टाचार्यकृत खण्डनभूषामणि, चित्सुखकृत खण्डनभावदीपिका, प्रगल्भमिश्रकृत खण्डनदर्पण और सूर्यनारायण शुक्लकृत खण्डनरत्नमालिका सहित, चौखम्बा, वाराणसी, १९३५.

१३. सदानन्दगिरि, सहस्राक्ष, पं. केदारनाथ मिश्र द्वारा संपादित आनन्द प्रकाशन, वाराणसी, १९९२.
१४. नृसिंहाश्रम, भेदधिक्कार, नारायणाश्रमकृत भेदधिक्कारसत्क्रिया सहित, चौखम्बा, वाराणसी.
१५. श्रीहर्ष, खण्डनखण्डखाद्य, हिन्दी अनुवाद, चण्डीप्रसाद शुक्ल, अच्युत-ग्रन्थमाला, वाराणसी, १९६१.
१६. अभिनव वाचस्पतिमिश्र, खण्डनोद्धार, हिन्दी अनुवाद, रामप्रपन्नाचार्य, शेषमठ, विश्रामद्वारका पोरबन्दर १९७३.
१७. उत्तमूर वीरराघवाचार्य, परमार्थभूषणम्, मद्रास १९५८.
१८. डी.टी. ताताचारी, विशिष्टाद्वैतसिद्धि, तिरुपति, १९६५.
१९. डा. सत्यप्रकाश पाण्डेय, शंकर मिश्र-अद्वैतवेदान्त से न्याय का संघर्ष, दर्शनपीठ, इलाहाबाद, १९९०
२०. एस. एस. सूर्यनारायण शास्त्री और टी.एस.पी. महादेवन्. ए क्रिटिक ऑफ डिफरेंश (नृसिंहाश्रम के भेदधिक्कार का अंग्रेजी अनुवाद) मद्रास विश्वविद्यालय।
२१. डॉ. सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त, ए हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलासफी भाग २,३ और ४ कैम्ब्रिज, १९३२, १९४०, १९४९.
२२. आशुतोष भट्टाचार्य शास्त्री, स्टडीज इन पोस्ट शंकर डॉयलेक्टिक्स, कलकत्ता विश्वविद्यालय, कलकत्ता, १९३६.
२३. आनन्दबोध, न्यायमकरन्द, चित्सुख की व्याख्या सहित, चौखम्बा, वाराणसी.
२४. हरिहरानन्द सरस्वती, (करपात्री स्वामी), मार्क्सवाद और रामराज, गीताप्रेस, गोरखपुर।
२५. हरिहरानन्द सरस्वती, (करपात्री) अहमर्थ और परमार्थसार।
२६. हरिहरानन्द सरस्वती, (करपात्री) भक्तिरसार्णव।
२७. हरिहरानन्द सरस्वती, विजयपीयूष,
२८. हरिहरानन्द सरस्वती, रामायणमीमांसा
२९. हरिहरानन्द सरस्वती, वेदार्थपारिजातम्
३०. संगम लाल पाण्डेय इण्डियन फिलोसफी, दर्शनपीठ, इलाहाबाद १९७८.
३१. डॉ गंगानाथ झा, अद्वैतसिद्धि का अंग्रेजी अनुवाद, दर्शनपीठ, इलाहाबाद, १९७८.
३२. डॉ गंगानाथ झा, खण्डनखण्डखाद्य का अंग्रेजी अनुवाद, इण्डियन थाट, इलाहाबाद।
३३. गट्टूलाल जी, प्रभंजन मारुत शक्ति, गट्टूलाल जी की पाठशाला, कैथेड्रल स्ट्रीट, भूलेश्वर, बम्बई।
३४. तंगस्वामी आर. अद्वैतवेदान्त लिटरेचर, ए क्रिटिकल बिबूलियोग्राफिकल सर्वे, मद्रास विश्वविद्यालय, मद्रास, १९८०।

सप्तम अध्याय

इष्टसिद्धि और वेदान्त-सिद्धान्तमुक्तावली

१. इष्टसिद्धि

अद्वैतवेदान्त के अनेक मानक ग्रन्थ हैं जो उसके किसी प्रस्थान- विशेष से संबन्धित नहीं हैं। ऐसे प्रकरण-ग्रन्थों में यहां केवल दो का विवेचन किया जा रहा है। अन्य ग्रन्थों को अद्वैत ग्रन्थ-कोश, कांचीपुरम्, १९५८ से जाना जा सकता है। सं.

इष्टसिद्धि अद्वैतवेदान्त के मौलिक ग्रन्थों में से अन्यतम है। इस ग्रन्थ का महत्त्व इतने से ही स्पष्ट हो जाता है कि मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतसिद्धि में, दो अन्य सिद्धियों के साथ, आदरपूर्वक उल्लेख किया है-

सिद्धीनाम् इष्टनैष्कर्म्यब्रह्मगानामियं चिरात्।
अद्वैतसिद्धिरधुना चतुर्थी समजायत।।

मधुसूदन सरस्वती के अतिरिक्त अन्य अद्वैतवादी आचार्यों में चित्सुख, अमलानन्द, आनन्दबोध और भारतीतीर्थ विद्यारण्य इष्टसिद्धि को उद्धृत करते हैं। इष्टसिद्धि की प्रसिद्धि तथा गरिमा का ज्ञान इस बात से और स्पष्ट होता है कि अद्वैतेतर सम्प्रदाय के विचारक रामानुज (श्रीभाष्य), यामुनाचार्य (आत्मसिद्धि) तथा वेदान्तदेशिक (सर्वार्थसिद्धि) इसका उद्धरण देते हैं। वेदान्तदेशिक ने तत्त्वटीका में इष्टसिद्धि का प्रथम श्लोक उद्धृत किया है और कहा है कि श्रीभाष्य का महापूर्वपक्ष इसी श्लोक पर आधारित है। वह श्लोक इस प्रकार है-

यानुभूतिरजामेयानन्तात्मानन्दविग्रहा।
महदादि जगन्माया चित्रभित्तिं नमामि ताम्।।

अतः यह निर्विवाद रूप से सिद्ध है कि इष्टसिद्धि एक युगान्तरकारी महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इसके रचयिता विमुक्तात्मा का काल विवादग्रस्त है। उपलब्ध साक्ष्यों के आधार पर प्रथम तो यह सिद्ध होता है कि विमुक्तात्मा १२वीं शती के बाद के नहीं हो सकते, क्योकि रामानुज ने इष्टसिद्धि का श्लोक महापूर्वपक्ष के निमित्त उद्धृत किया है और उनका काल १२वीं शती है। पुनश्च यामुनाचार्य (११०० ई.) इष्टसिद्धि को प्रतिष्ठित ग्रन्थ के रूप मे स्वीकार करते हैं। यदि किसी ग्रन्थ को प्रतिष्ठिति होने में ५० वर्ष का समय मान लिया जाय तो इष्टसिद्धि का काल १०५० ई. के पहले होना चाहिए। दूसरी ओर विमुक्तात्मा ने भास्कर को उद्धृत

किया है, जिनका काल ६ वीं शती का पूर्वार्द्ध माना जाता है। अतः विमुक्तात्मा का काल ८५० ई. से १०५० ई. के मध्य स्थिर करना होगा।

आनन्दबोध विमुक्तात्मा के शिष्य थे और उन्होंने वाचस्पति मिश्र (८४१ ई.) को उद्धृत किया है। वाचस्पति मिश्र ने भास्कर की आलोचना की है, अतः विमुक्तात्मा भास्कर के परवर्ती, आनन्दबोध के पूर्ववर्ती तथा वाचस्पति मिश्र के समकालिक होंगे। इस मत के अनुसार विमुक्तात्मा का काल ८५० ई. के आसपास नियत होता है।

प्रो. मैसूर हिरियन्ना ने पूर्वोक्त मत पर अपनी सहमति दी है, जबकि प्रो. सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त इससे असहमत हैं। उनके अनुसार विमुक्तात्मा की तिथि १२०० ई. के आसपास तथा रामानुज का काल १२ वीं शती माना जाय, तब प्रो. हिरियन्ना द्वारा स्थापित तिथि अधिक संगत प्रतीत होती है।

इष्टसिद्धि अद्वैतवेदान्त का एक प्रकरण-ग्रंथ है। उस पर ज्ञानोत्तम ने विवरण नाम की टीका लिखी है। प्रो. हिरियन्ना ने उसका संक्षेप प्रकाशित किया है। पुनश्च आनन्दानुभव ने इष्टसिद्धिव्याख्याविवरण तथा अनुभूतिस्वरूप (ये वे ही अनुभूतिस्वरूप हैं जिन्होंने प्रकटार्थविवरण नामक टीका शारीरकभाष्य पर लिखी है)। ने इष्टसिद्धिविवरण नामक टीकायें इष्टसिद्धि पर लिखी हैं। ये टीकायें अभी तक अप्रकाशित हैं। इष्टसिद्धि की रचना गद्य और पद्य दोनों में है, जैसे, ब्रह्मसिद्धि की रचना। गद्यभाग या श्लोकभाग अथवा कारिकाभाग का विवेचन है। या यों कहिए कि पूरा विवेचन संस्कृत गद्य में है और उसके सारांश रूप में इष्टसिद्धि के प्रत्येक अध्याय में कुछ कारिकाएं या श्लोक दिये गए हैं।

इष्टसिद्धि में कुल ८ अध्याय हैं। इनमें प्रथम अध्याय सर्वाधिक विस्तृत है। इस अध्याय में १५६ श्लोक तथा उनके बीच में गद्य में विविध विषयों का मौलिक विवेचन किया गया है। प्रमुखतः भेद-निरास, विविधख्यातिवाद, ब्रहम के लिए प्रमाण, जीवन्मुक्ति, भ्रम एवं इसका निराकरण, असद्वाद, परिणामवाद, शब्दाद्वैतपद का खण्डन आदि विषय इस अध्याय में वर्णित हैं।

द्वितीय अध्याय में गद्य के अतिरिक्त ११९ श्लोक हैं, जिसमें मुख्यरूप से परिवर्तन की असंभाव्यता, आत्मा की अपरिवर्तनीयता तथा सप्रपंचवाद एवं उसका खण्डन प्रतिपादित है। तृतीय अध्याय में ११६ श्लोक है जिनमें इस सिद्धान्त का प्रतिपादन हुआ है कि ज्ञान की उत्पत्ति अन्यथा नहीं हो सकती। चतुर्थ अध्याय में २१ श्लोक हैं और उसमें प्रमुखतः आत्मख्याति एवं अख्यातिवाद का खण्डन किया गया है। पंचम अध्याय में अन्यथा ख्यातिवाद का सविस्तर खण्डन किया गया है। षष्ठ अध्याय में २७ श्लोक हैं और उसमें अविद्या के आश्रय का विवेचन किया गया है। सप्तम अध्याय में ६२ श्लोक हैं और उसमें मुख्यरूप से द्वैतवाद, भौतिकवाद प्रधानकारणवाद का खण्डन किया गया है। अष्टम अध्याय में २८ श्लोक हैं और उसमें अविद्या-निवृत्ति का विवेचन किया गया है।

इन अध्यायों के अवलोकन से यह स्पष्ट हो जाता है कि विमुक्तात्मा का इष्ट माया

का विवेचन एवं उसकी स्थापना है। इस निमित्त भारतीय दर्शनों में स्वीकृत विविध भ्रम-सिद्धान्तों का खण्डन करके उन्होंने अपने इष्ट अनिर्वचनीय ख्यातिवाद की स्थापना की है।

अतः इष्टसिद्धि का प्रमुख प्रतिपाद्य माया की सिद्धि है। एतदर्थ विमुक्तात्मा ने अख्यातिवाद, अन्यथाख्यातिवाद, सत्ख्यातिवाद, असत्ख्यातिवाद तथा आत्मख्यातिवाद का खण्डन करके अनिर्वचनीयख्यातिवाद की स्थापना की है।

अख्यातिवाद- प्रभाकर मीमांसकों के मत में अयथार्थ ज्ञान अलीक है, समस्त ज्ञान यथार्थ ज्ञान है। शुक्ति एवं रज्जु का इदं रूप से सामान्य ज्ञान प्रत्यक्ष होता है और रजत एवं सर्प का स्मृति ज्ञान होता है। शुक्ति एवं रजत का विशेष रूप प्रत्यक्ष का विषय नहीं बन पाता तथा सादृश्य के कारण रजत एवं सर्प के संस्कार उद्बुद्ध होकर रजत एवं सर्प की स्मृति कराते हैं। रजत-शुक्ति प्रसंग में रजत को प्रमुष्टतंत्रा कहा गया है और अविवेक अथवा भेदाग्रह के कारण प्रत्यक्ष के विषय और स्मृति के विषय एकाकार हो जाते हैं। यही भेदाग्रह भ्रम का कारण है। प्रत्यक्ष एवं स्मृति दोनों ज्ञान यथार्थ हैं, अतः अख्यातिवाद में भ्रमज्ञान असिद्ध है। किन्तु यह मत समीचीन नहीं है क्योंकि बाध-ज्ञान में यह नहीं होता कि 'मैं स्मृति के द्वारा शुक्ति में रजत देख रहा था'। बाध होने पर यही मालूम होता है कि 'यह तो शुक्ति है, भ्रमवश मैं इसे रजत समझ रहा था'। इसके अतिरिक्त इस सिद्धान्त में केवल आवरण रूप भ्रम की व्याख्या है और विक्षेप की व्याख्या नहीं है।

अन्यथाख्यातिवाद- नैयायिकों द्वारा प्रतिष्ठित अन्यथाख्यातिवाद के अनुसार भ्रम का आधार अभेदग्रह है। शुक्ति में रजत का भ्रम इसलिए उत्पन्न होता है, क्योंकि दृष्ट पुरोवर्ती पदार्थ एवं पूर्वदृष्ट रजत के अभेद का ग्रहण होता है। पूर्वदृष्ट रजत के संस्कारों का उद्बोध भ्रम का कारण बनता है। शुक्ति आदि की अन्यथा प्रतीति के कारण इसे अन्यथाख्यातिवाद कहते हैं। इष्टसिद्धि के पंचम अध्याय में ७६ श्लोकों में अन्यथाख्यातिवाद के पाँच प्रकारों का सविस्तर विवेचन एवं खण्डन है। अन्यथाख्यातिवाद से विक्षेप की व्याख्या कुछ अंश में होती है, किन्तु आवरण की व्याख्या बिल्कुल नहीं होती। पुनश्च निरधिष्ठान भ्रम की व्याख्या अन्यथाख्याति द्वारा हो ही नहीं सकती है।

सत्ख्यातिवाद- शुक्ति-रजत प्रसंग में संख्या विवाद के अनुसार शुक्ति और रजत दोनो के अवयव सत्य हैं। इनमें से कोई मिथ्या नहीं है। दोषसहित नेत्रसंयोग से शुक्ति-अवयवों से रजत की उत्पत्ति होती है और शुक्तिज्ञान के पश्चात् सत्य रजत का अपने ही अवयवों में ध्वंस हो जाता है। इस मत में शुक्ति और रजत दोनों सत् हैं। अतः इसे सत्ख्यातिवाद कहा गया है। किन्तु सत्ख्यातिवाद अप्रतिष्ठित है, क्योंकि इसे स्वीकार करने पर भ्रमनिरास संभव नहीं है। शुक्तिज्ञान से सत् रजत की निवृत्ति नहीं हो सकती। शुक्ति में प्रतीत होने वाले रजत की निवृत्ति तभी सम्भव है, जब भ्रमकाल में प्रतीयमान रजत को मिथ्या माना जाय। अतः सत्ख्यातिवाद असिद्ध है।

असत्ख्यातिवाद- अधिष्ठान और अध्यस्त दोनों को असत् मानकर असत्ख्यातिवाद

का प्रतिपादन किया गया है। किन्तु यह मत तर्क और अनुभव दोनों के विरुद्ध है। तर्क विरुद्ध इसलिए है, क्योंकि असत् अथवा अलीक की प्रतीति तर्कतः संभव नहीं है। अनुभव से भी इसका विरोध है, क्योंकि भ्रमकाल में अध्यस्त का तथा भ्रमनिवृत्तिकाल में अधिष्ठान का अनुभव होता है।

आत्मख्यातिवाद- विज्ञानवादी बौद्ध क्षणिक विज्ञान को आत्मा कहते हैं और भ्रम की व्याख्या आत्मख्याति के आधार पर करते हैं। आन्तर विज्ञान को ही ये आन्तर रजत का अधिष्ठान मानते हैं। दोष केवल इतना है कि इसकी बाह्य प्रतीति होती है। आत्मख्यातिवाद के अनुसार ज्ञान से रजत के स्वरूप का बाध नहीं होता, केवल उसकी बाह्यता का ही बाध होता है। किन्तु यह मत समीचीन नहीं है, क्योंकि यह अनुभव एवं प्रमाण के विरुद्ध है। प्रतीयमान रजत आन्तर है, ऐसा किसी को अनुभव नहीं होता। न ही आन्तरता किसी प्रमाण से सिद्ध होती है। अतः रजत को आन्तर मानकर उसकी बाह्य प्रतीति मानना सर्वथा असंगत है।

अनिर्वचनीयख्यातिवाद- अनिर्वचनीयख्याति का निर्वचन करते हुए विमुक्तात्मा ने इष्टसिद्धि १/६ में लिखा है-'सत्त्वे न भ्रान्तिबाधौ स्तां नासत्वे ख्यातिबाधकौ। सदसद्भ्यामनिर्वाच्या विद्या वेद्यैस्सह भ्रमाः'।।

रज्जु-सर्प अथवा शुक्ति-रजत प्रसंगों में सर्प अथवा रजत सत् नहीं है, क्योंकि ऐसा होने पर भ्रम एवं बाध संभव नहीं हैं। वह असत् भी नहीं है क्योंकि तब ज्ञान (प्रतीति) नहीं है। अतएव वह सदसद् से भिन्न अर्थात् अनिर्वाच्य है। अनिर्वचनीयख्यातिवाद में भ्रम के आवरण तथा विक्षेप दोनों पक्षों की व्याख्या है।

इष्टसिद्धि के अनुसार प्रमा की उत्पत्ति में प्रमाण सहायक होते हैं, किन्तु प्रमाणों की अपनी सीमा है, जिसके परे उनकी प्रामाणिकता नहीं हैं। स्वयंप्रकाश आत्मा का ज्ञान किसी प्रमाण की अपेक्षा नहीं करता। उसे प्रमाणों के द्वारा सिद्ध भी नहीं किया जा सकता है, क्योंकि वह उनके पूर्व सिद्ध है। प्रत्यक्षादि प्रमाणों की उपादेयता केवल व्यवहार तक ही सीमित है।

विमुक्तात्मा ग्रन्थ के अन्त में स्वयं अपने वर्ण्यविषय का उपसंहार इस प्रकार करते हैं-

सर्वेष्टः परमानन्दो वेदान्तात्मप्रमाणकः।
इत्येषोऽर्थो विशेषेण मयेष्टो वेदमिन्वतः।।२७।।

अर्थश्चायमनिर्वाच्या यद्यविद्या प्रसिध्यति।
व्ययचीरमविद्यां तामत इष्टार्थसिद्धये।।२८।।

अविद्या सदसदनिर्वाच्या है। इसकी निवृत्ति इससे भिन्न होनी चाहिए। इसी कारण अविद्यानिवृत्ति को पञ्चम प्रकार कहा गया है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ-

१. विमुक्तात्मा, इष्टसिद्धि- सं. डा. पी. के. सुन्दरम्

२. ज्ञानोत्तम, इष्टसिद्धि व्याख्या-

३. Advaita Epistmology- Dr. P.K.Sundaram

४. A History of Indian Philosophy- Dr. S.N. Das gupta

५. विमुक्तात्मा, इष्टसिद्धि, सं. मैसूर हिरियन्ना गायकवाड ओरियन्टल इन्स्टीच्यूट, बड़ौदा १६३६।

६. हिरियन्ना, मैसूर, इष्टसिद्धि, एन ओल्ड अद्वैतिक वर्क, ओरियन्टलिस्ट्स की इण्टरनेशनल कांग्रेस के १७ वें अधिवेशन की कार्यवाही, आक्सफोर्ड, १६२८ में भी प्रकाशित। इण्डियन फिलोसिफकल स्टडीज भाग २, मैसूर हिरियन्ना, काव्यालय, मैसूर, १६१२ में भी सम्मिलित।

२. वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली :

यद्यपि अनेक अद्वैतवेदान्तियों ने माना है कि एकजीववाद अद्वैतवेदान्त का मुख्य सिद्धान्त है, तथापि एकजीववाद-प्रस्थान की स्थापना का श्रेय श्रीप्रकाशानन्द सरस्वती को है, जिनकी कृति वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली इस प्रस्थान का मुख्य आधार-ग्रन्थ है। वेदान्तसिद्धान्तमुक्ततावली एक लघुकाय प्रकरण ग्रन्थ हैं जिसमें कुछ कारिकाएं (श्लोक) हैं और उनसे सम्बन्धित उन पर भाष्य तथा युक्तियां हैं।

इस प्रस्थान के अनुसार अज्ञान से उपहित बिम्ब चैतन्य ईश्वर और अज्ञान में प्रतिबिम्बित चैतन्य जीव कहा जाता है अथवा अज्ञान से अनुपहित शुद्ध चैतन्य को जीव कहा जाता है। इसी को दृष्टिसृष्टिवाद कहा जाता है। इस प्रस्थान में जीव ही अपने अज्ञान से जगत् का उपादान तथा निमित्त कारण माना जाता है और यह सम्पूर्ण दृश्य जगत् प्रतीति मात्र है। शरीरभेद से जीवभेद प्रतीत होता, यही भ्रान्ति है।

एकजीववाद का उत्स पूर्वाचार्यों में भी विद्यमान है। आचार्य प्रकाशानन्द सरस्वती ने स्वामी विद्यारण्य को उद्धृत किया है और अप्पय दीक्षित ने प्रकाशानन्द सरस्वती को उद्धृत किया है। वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली में पंचदशीकार विद्यारण्य का निम्न श्लोक ज्यों का त्यों उद्धृत है -

"तुच्छाऽनिर्वचनीया च वास्तवी चेत्यसौ त्रिधा।
ज्ञेया माया त्रिभिर्बोधैः श्रौतयौक्तिकलौकिकैः।।।"

इसी प्रकार तत्त्वमसि महावाक्य से अपरोक्ष ज्ञान हो जाता है। इसका विवेचन आचार्य

प्रकाशानन्द ने 'दशमोऽसि' का दृष्टान्त दिया है।

'लौकिकस्यापि वाक्यस्य दशमस्त्वमसीत्यादेरात्मनि अपरोक्षज्ञानजनकत्वस्यैव दृष्टत्वात्' (वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली पृ. ६५-६६)। यह दृष्टान्त भी सर्वप्रथम पंचदशी के तृप्तिदीप प्रकरण में उपलब्ध होता है।

> आत्मा ब्रह्मेति वाक्यार्थे निःशेषेण विचारिते,
> व्यक्तिरुल्लिखते यद्वद् दशमस्त्वमसीत्यतः।।

पुनश्च अप्पय दीक्षित ने सिद्धान्तलेशसंग्रह में प्रकाशानन्द सरस्वतीकृत वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली को इस प्रकार उद्धृत किया है -

> 'सिद्धान्तमुक्तावलीकृतस्तु मायाशक्तिरेवोपादानं न ब्रह्म तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरमग्राह्यम्,' 'न तस्य कार्यकारणं च विद्यते'' इत्यादि श्रुतेः जगदुपादानमायाधिष्ठानत्वेन उपचारादुपादानम् तादृशमेवोपादानत्वं लक्षणे विवक्षितमित्याहुः।

इस सिद्धान्त का उपपादन वेदान्तसिद्धान्तमुक्तवाली में इस प्रकार किया गया है-

> 'दृश्यत्वाद्येतदनुमानसिद्धानिर्वचनीयस्य जगतः अनाद्यनिर्वचनीया अविद्यैव कारणम् न ब्रह्म, तस्य कूटस्थस्य कार्य्यकारणविलक्षणत्वात् 'तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबोध्यम्', 'अयम् आत्मा ब्रह्म' 'सर्वानुभूः' इति श्रुतेः।

इसी प्रकार अप्पय दीक्षित ने वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली को कई स्थलों पर भी उद्धृत किया है।

स्वामी प्रज्ञानन्द सरस्वती, डा. एस.एन. दास गुप्त एवं वासुदेव शास्त्री अभ्यंकर ने स्वामी विद्यारण्य का समय १४वीं शताब्दी का मध्य माना है।

इन इतिहासकारों ने आचार्य अप्पय दीक्षित का समय १६वीं शताब्दी स्वीकारा है। महावैयाकरण भट्टोजि दीक्षित ने आचार्य अप्पय दीक्षित को अपना गुरु माना है। कुछ लोग मानते हैं कि उनका समय १६वीं शती है। किन्तु महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज उनका समय १४वीं शती मानते हैं (काशी की सारस्वत साधना, पृ. ७)। यह भी संभव है क्योंकि स्वामी विद्यारण्य के बाद उन्हें १४वीं शती के अन्तिम दो दशकों में रखा जा सकता है। अतः प्रकाशानन्द सरस्वती का समय १६वीं शती निश्चित होता है। वे विद्यारण्य स्वामी के बाद और अप्पयदीक्षित के पूर्व हुये थे। उनके गुरु का नाम ज्ञानानन्द सरस्वती था। प्रकाशानन्द सरस्वती काशीवासी लगते हैं। उनके शिष्य नाना दीक्षित थे जो भट्टोजि दीक्षित के परिवार के थे। वे स्वयं काशीवासी थे और उन्होंने वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली पर 'सिद्धान्तदीपिका'

या सिद्धान्तप्रदीपिका नामक एक टीका लिखी है। नाना दीक्षित का कहना है कि प्रकाशानन्द सरस्वती के बहुत से शिष्य भारतवर्ष के विभिन्न प्रदेशों में वेदान्त का प्रचार करते थे -

यच्छिष्यशिष्यसन्दोहैर्व्याप्ता भारतभूमयः।
वन्दे तं यतिभिर्वन्द्यं प्रकाशानन्दमीश्वरम्।।

इस टीका के मंगलाचरण में वे प्रकाशानन्द एवं नृसिंहाश्रम की गुरु-रूप में वन्दना करते हैं -

आनन्दान्तप्रकाशानुभवपद्मपदं सद्गुरुं श्रीनृसिंहं वन्दे।

वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली के अतिरिक्त प्रकाशानन्द सरस्वती की अन्य कृतियां हैं - (१) ताराभक्तितरंगिणी, (२) महालक्ष्मीपद्धति, (३) श्रीविद्यापद्धति और (४) मनोरमातन्त्र-राजटीका।

वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली के अध्ययन से जहाँ एक ओर प्रकाशानन्द सरस्वती का उत्कट अद्वैतवेदान्ती एवं वैष्णव होना सिद्ध होता है, वहीं पर उपर्युक्त रचनायें तन्त्रशास्त्र में भी उनकी आस्था को प्रदर्शित करती हैं।

किन्तु उनको सर्वाधिक प्रतिष्ठा वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली के प्रणयन से मिली। नाना दीक्षित की टीका के अतिरिक्त वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली पर निम्न टीकाएं भी हैं-

१. श्रीजीवानन्द विद्यासागर भट्टाचार्य द्वारा संकलित व्याख्या। इसकी पुष्पिका में व्याख्या के विषय में निम्न उल्लेख है -

   'इति श्रीपण्डितकुलपतिना बी.ए. उपाधिधारिणा श्रीजीवानन्द विद्यासागरभट्टाचार्येण प्राचीनां व्याख्यामवलम्बय संकलिता विस्तृतव्याख्या समाप्ता'। अतः इसका आधार एक प्राचीन व्याख्या है।

   इस व्याख्या का आधार सिद्धान्तदीपिका के अतिरिक्त कोई अन्य टीका नहीं हो सकती। इसका प्रथम प्रकाशन कलकत्ता से १८९७ ई. में और तृतीय संस्करण वहीं से १९३५ ई. में हुआ।

२. साधु गुरुदत्त सिंह ने वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली पर 'शब्दार्थशोधिनी' नामक खड़ी बोली में भाषा टीका लिखी। उन्होंने मुक्तावली की मूल कारिकाओं पर भी अलग से भाषा टीका लिखी। इन दोनों का एक साथ प्रकाशन लाहौर से १९७४ ई. में साधु मुकन्दसिंह ने किया है।

३. पं. प्रेमवल्लभ त्रिपाठी ने मुक्तावली का अनुवाद हिन्दी में किया जिसका प्रकाशन अच्युत-ग्रन्थमाला काशी से सन् १९३६ में हुआ।

वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली 'एकजीववाद' एवं 'दृष्टिसृष्टिवाद' का अनुपम ग्रन्थ है। प्रकाशानन्द ने सत्तात्रयवाद का खण्डन वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली में निम्न प्रकार से किया है :-

सत्त्वत्रयं वदन् वादी प्रष्टव्योऽत्राऽधुना मया।।
सत्यं द्वैतमसत्यं वा नासत्ये त्रिविधः कुतः।।

उन्होंने त्रिविध सत्तावाद का निराकरण कर द्विविध सत्तावाद की स्थापना की है। इसी प्रकार उन्होने एकजीववाद की प्रतिष्ठा निम्न ढंग से की है -

'एक एव नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव उपनिषन्मात्रगम्यो वस्तुतोऽस्ति। स एवम् अज्ञानमाश्रित्य जीवभावं लब्ध्वा देवतिर्यग्मनुष्यादिदेहान् परिकल्प्य तदुपकरणत्वेन ब्रह्माण्डादिचतुर्दशभुवनं सृष्ट्वा तेषु तेषु देहेषु कश्चिद्देवः, कश्चित् मनुष्यः, कश्चित् हिरण्यगर्भः सर्वेषां स्रष्टा, कश्चित् विष्णुः पालकः, कश्चित् अन्यः सर्वसंहारकर्त्ता रुद्रः प्रलये। तेषामुपाधयः सत्वादिगुणाः तद्वशात् तेषां सर्व-सामर्थ्यम्। अहं पुनः कश्चित् ब्राह्मणकुमारः तेषां भक्तिपूजानमस्कारादिना अनुष्ठाय, श्रवणादि साधनं सम्पाद्य मोक्षं साधयिष्यामीति ईश्वरोऽपि सन् भ्रान्तो भवति जागरे'।
(वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली पृ. २४-२५)

सिद्धान्तलेशसंग्रह में एकजीववाद के तीन प्रकार बताये गए हैं -

१. एक जीव - एक शरीरवाद। इस मत से जीव एक है और उसका शरीर भी एक है। अन्य सभी जीव और उनके शरीर कल्पित हैं। यहां तक कि ईश्वर भी कल्पित है।
२. एक जीववाद का अर्थ है कि हिरण्यगर्भ जो सृष्टिकर्त्ता ईश्वर है वह मुख्य जीव है। अन्य सभी जीव जीवाभास हैं। किन्तु प्रत्येक कल्प के हिरण्यगर्भ भिन्न-भिन्न हैं। अतएव इस मत में अनेक हिरण्यगर्भ मानने से एकजीववाद में दोष आ जाता है। इसलिए इसे न मानकर एक तीसरा एकजीववाद माना जाता है।
३. एक जीव-अनेक शरीरवाद। इस मत के अनुसार जीव तो एक ही है और सभी शरीरों में रहता है। अर्थात् जीव में अनेक शरीर हो सकते हैं, जैसे योगीगण योगबल से अनेक शरीर धारण करते हैं। यहाँ प्रश्न उठता है कि फिर सभी शरीरों में होने वाले सुख-दुःख का अनुभव मुझे या एक जीव को क्यों नहीं होता? इसका समाधान है कि जैसे जन्मान्तर के सुख-दुःख का अनुभव किसी जीव को नहीं होता वैसे ही उसे अनेक शरीरों के भी सुख-दुःख का अनुभव नहीं होता।

इसी प्रकार प्रकाशानन्द सरस्वती का दृष्टिसृष्टिवाद भी उग्र कोटि का है। सामान्यतः दृष्टिसृष्टिवाद के अनुसार 'दृष्टिकाले एव सृष्टिः', जब तक दृष्टि तब तक सृष्टि है, यह माना जाता है। इस मत को कल्पतरुकार अमलानन्द मानते हैं। इसे दृष्टि समकालसृष्टिवाद कहा जाता है। किन्तु प्रकाशानन्द का मत है 'दृष्टिरेव सृष्टिः' अर्थात् दृष्टि के अतिरिक्त सृष्टि है ही नहीं। वे विवर्त को भी स्वीकार नहीं करते। 'बालान् प्रति विवर्तोऽयं ब्रह्मणः सकलं जगत्।' अर्थात् विवर्तवाद बालकों के लिए हैं, प्रौढ़ विद्वानों के लिए नही। उनका उद्घोष है -

आत्मसत्तैव द्वैतस्य सत्ता नान्या यतस्ततः।
आत्मन्येव जगत् सर्वं दृष्टे दृष्टं श्रुते श्रुतम्।।

सहायक ग्रन्थ :

१. वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली, नाना दीक्षितकृत सिद्धान्तदीपिका सहित, वाराणसी, १९५०.
२. वेदान्त सिद्धान्तमुक्तावली ऑफ प्रकाशानन्द आर्थर वेनिस के अंग्रेजी अनुवाद सहित, प्रथम संस्करण, १८९०, द्वितीय संस्करण, चौखम्बा ओरियन्टालिया, वाराणसी, १९७५.
३. रेवतीरमण पाण्डेय, सम फन्डामेण्टल प्राब्लेम्बस ऑफ वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली, डब्ल्यू. जेड. के. एस. (एक पत्रिका का नाम) अंक २०, वियना, आस्ट्रिया, १९७६।
४. सिद्धान्तलेशसंग्रह, अप्पय दीक्षित, हिन्दी अनुवाद सहित, अच्युत-ग्रन्थमाला, काशी, १९३६.
५. जीवानन्द, वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली टीका, कलकत्ता, १९७५।

अष्टम अध्याय

प्रारम्भिक प्रस्थान के ग्रन्थ :

१. सामान्य परिचय :

अद्वैतवेदान्त को समझना कठिन है। तुलसीदास ने कहा है -

कहत कठिन समुझत कठिन साधत कठिन विवेक।
होत घुनाच्छर न्याय जौं पुनि प्रत्यूह अनेक।।
(रामचरितमानस उत्तरकाण्ड (८) ख)।

अर्थात् ज्ञानमार्ग समझने, साधने और कहने में कठिन है। इस कठिनाई को दूर करने के लिए अनेक अद्वैतवादियों ने अद्वैतवाद के बालबोध या आरंभिक ग्रन्थ लिखे हैं। इन ग्रन्थों को प्रकरण-ग्रन्थ में ही गिना जाता है। फिर भी ये सारसंग्रह ग्रन्थ हैं। इनके अध्ययन के अनन्तर शारीरकभाष्य, बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक, अद्वैतसिद्धिचित्सुखी आदि ग्रन्थों को पढ़ने की परम्परा है। इन प्रारम्भिक ग्रन्थों में निम्नलिखित का प्रचलन तथा प्रयोग अधिक है। ये प्रयोग दो दृष्टियों से हैं, जिज्ञासु की दृष्टि से और मुमुक्षु की दृष्टि से। अन्तिम दृष्टि से पंचदशी तथा तत्त्वानुसन्धान का विशेष महत्त्व है। प्रथम दृष्टि से वेदान्तसार, वेदान्तपरिभाषा और अद्वैतब्रह्मसिद्धि का महत्त्व है। अब यहाँ इन ग्रन्थों के संक्षिप्त परिचय प्रस्तुत किये जाते हैं -

२. पंचदशी :

पंचदशी विवरण-प्रस्थान का एक प्रमुख तथा प्राथमिक श्लोकबद्ध पाठ्य ग्रन्थ है। इसके लेखक स्वामी विद्यारण्य तथा उनके गुरु भारतीतीर्थ हैं। पंचदशी में १५ प्रकरण (अध्याय) हैं। प्रथम पांच प्रकरण विवेकान्त हैं (तत्त्वविवेक, पंचमहाभूतविवेक, पंचकोशविवेक, द्वैतविवेक और महावाक्यविवेक)। मध्य के पांच प्रकरण दीपान्त हैं (चित्रदीप, तृप्तिदीप, कूटस्थदीप, ध्यानदीप और नाटकदीप)। अन्त के पांच प्रकरण आनन्दान्त हैं (योगानन्द, आत्मानन्द, अद्वैतानन्द, विद्यानन्द और विषयानन्द)। प्रायः इन प्रकरणों के नाम से ही पंचदशी के श्लोकों को उद्धृत किया जाता है। इन १५ प्रकरणों में मध्य के पांच प्रकरण अत्यन्त महत्वपूर्ण और सर्वाधिक उद्धरण-योग्य हैं।

परम्परा से माना जाता है कि प्रथम छः प्रकरण विद्यारण्यस्वामी रचित हैं और शेष ९ प्रकरण भारतीतीर्थ द्वारा। पंचदशी-टीकाकार रामकृष्ण ने सातवें प्रकरण, तृप्तिदोष को

भारतीतीर्थकृत माना है। अप्पय दीक्षित ने सिद्धान्तलेशसंग्रह में ध्यानदीप को भारतीतीर्थकृत माना है। इन दोनों आचार्यों से उपर्युक्त परम्परा का समर्थन होता है। किन्तु निश्चलदास ने वृत्तिप्रभाकर में कहा है कि विद्यारण्य प्रथम दश प्रकरणों के लेखक हैं और अन्तिम पांच प्रकरणों के लेखक भारतीतीर्थ हैं। किन्तु रामकृष्ण और अप्पय दीक्षित निश्चलदास के पूर्ववर्ती थे। उनकी सम्मति में विद्यारण्य केवल प्रथम छः प्रकरण के ही प्रणेता हैं। सम्प्रति साधारण जनों द्वारा संपूर्ण पंचदशी के लेखक स्वामी विद्यारण्य माने ही जाते हैं। परन्तु यह मत भ्रामक है।

भारतीतीर्थ विद्यारण्य के गुरु थे। रामकृष्ण, जिन्होंने पंचदशी पर व्याख्या लिखी है, विद्यारण्य के शिष्य थे। डा. टी.एम.पी. महादेवन् मानते हैं कि स्वामी विद्यारण्य और भारतीतीर्थ दो व्यक्ति नहीं, किन्तु एक ही व्यक्ति हैं। स्वामी विद्यारण्य श्रृंगेरीमठ के शंकराचार्य थे। गृहस्थाश्रम में उनका नाम माधव था और वे वेदभाष्यप्रणेता सायण के बड़े भाई थे। माधव के नाम से उन्होंने सर्वदर्शनसंग्रह लिखा है जिसमें क्रमशः १. चार्वाक दर्शन, २. बौद्ध दर्शन, ३. जैन दर्शन, ४. रामानुज दर्शन ५. पूर्ण प्रज्ञदर्शन, ६. नकुलीश-पाशुपत दर्शन, ७. शैव दर्शन, ८. प्रत्यभिज्ञादर्शन, ९. रसेश्वर दर्शन, १०. वैशेषिक दर्शन, ११. न्याय दर्शन, १२. जैमिनिदर्शन, १३. पाणिनिदर्शन, १४. सांख्यदर्शन, १५. योगदर्शन और १६. शांकर दर्शन के विवेचन हैं। बहुतों के मत से सर्वदर्शनसंग्रह में दर्शनों का उपर्युक्त क्रम निम्नोच्चता के आधार पर है या क्रम श्रेष्ठ से अधिक श्रेष्ठ के आधार पर है। अतः शांकर वेदान्त सर्वश्रेष्ठ दर्शन है। सर्वदर्शनसंग्रह पर महामहोपाध्याय वासुदेव शास्त्री अभ्यंकर की एक टीका भी है जिसकी रचना शक संवत् १८४४ में की गई थी।

स्वामी विद्यारण्य का समय १३५० ई. के आस-पास है। वे वेदान्तदेशिक के समकालीन थे। उन्होंने अद्वैतवेदान्त को जितना प्रचारित और प्रतिष्ठित किया उतना शंकराचार्य के बाद किसी ने नहीं किया था। दक्षिणपूर्व एशिया में उनके शिष्यों ने अद्वैतवेदान्त का विशेष प्रचार किया था। इसीलिए कभी-कभी उन्हें द्वितीय शंकराचार्य कहा जाता है। शंकराचार्य के नाम से प्रचलित कई ग्रन्थ वास्तव में जगद्गुरु शंकराचार्य विद्यारण्य स्वामी के ही लिखे हैं। उदाहरण के लिए देव्यपराधक्षमापनस्तोत्र विद्यारण्य स्वामी द्वारा रचित है क्योंकि इसमें कहा गया है –

> **परित्यक्ता देवा विविधविधसेवाकुलतया**
> **मया पंचाशीतेरधिक मपनीते तु वयसि।**

अर्थात् 'मैं ८५ वर्ष से अधिक हो गया हूँ और हे देवि अब मैं विधिवत् पूजा नहीं कर सकता हूँ। अतः क्षमा करो।'

जैसा कि पंचदशी के प्रकरणों के नाम से विदित होता है उसमें अद्वैतवेदान्त के सभी विषयों का सम्यक् निरूपण है। सभी प्रकरणों में चित्रदीप प्रकरण अत्यन्त लोकप्रिय तथा

महत्त्वपूर्ण है। इससे प्रायः अधिक उद्धरण परवर्ती आचार्यों ने दिये हैं। वैसे कूटस्थदीप तथा ध्यानदीप से भी बहुत उद्धरण दिये गये मिलते हैं।

पंचदशी में निम्नलिखित मत उल्लेख योग्य हैं-

१. परमात्मा में चार अवस्थाएं वैसे ही दृष्ट हैं जैसे चित्रपट पर चार अवस्थाएं। जैसे चित्रपट धौत, घट्टित, लांछित और रंजित होता है, वैसे ही परमात्मा चित्, अन्तर्यामी, सूत्रात्मा और विराट् होता है।

यथा धौतो घट्टितश्च लाञ्छितो रंजितः पटः।
चिदन्तर्यामी सूत्रात्मा विराट्र चात्मा तथेर्यते।।

२. कूटस्थ (साक्षि चैतन्य), ब्रह्म, जीव और ईश्वर के सम्बन्ध को बताते हुए चित्रदीप में कहा गया है -

कूटस्थो ब्रह्म जीवेशावित्येवं चिच्चतुर्विधा।
घटाकाशमहाकाशौ जलाकाशाभ्रखे यथा।।

कूटस्थदीप में कूटस्थ चैतन्य को ही साक्षी कहा गया है -

अन्तःकरणतद्वृत्तिसाक्षीत्यादावनेकधा।
कूटस्थ एव सर्वत्र पूर्वाचार्यैर्विनिश्चितः।।

३. चूंकि ब्रह्म वृत्तिव्याप्त है अतएव ब्रह्म की उपासना भी संभव है -

अवास्तवी वेद्यता चेदुपास्यत्वं तथा न किम्।
वृत्तिव्याप्तिर्वेद्यता चेदुपास्यत्वेऽपि तत्समम्।।
(ध्यानदीप ६१)

निर्गुणोपासना का वर्णन भी वहीं इस प्रकार किया गया है -

आनन्दाभिस्थूलादिभिश्चात्मा च लक्षितः।
आनन्दैकरसः सोऽहमस्मीत्येवमुपासते।।
(ध्यानदीप ७३)

फिर वहीं बोध और उपासना का अन्तर भी स्पष्ट कर दिया गया है -

बोधोपास्त्योर्विशेषः स इति चेदुच्यते श्रृणु।
वस्तुतन्त्रो भवेद्बोधः कर्तृतन्त्रमुपासनम्
(ध्यानदीप ७४)

अर्थात् बोध वस्तुतन्त्र है और उपासना कर्तृतन्त्र है। बोध विचारजन्य है। उपासना प्रत्ययसन्तति है, प्रत्ययों की एकतानता है। इस कारण उपासना से विचार में सहयोग मिलता है। उपासना ज्ञान या बोध में आराद् उपकारक है।

४. अध्यारोप और अपवाद की प्रणाली का प्रयोग पंचदशी में अन्य ग्रन्थों के समान ही किया गया है। परन्तु इस प्रणाली के पूरक के रूप में अन्वयव्यतिरेक-प्रणाली को भी अपनाया गया है। उदाहरण के लिए आत्मा पंचकोशव्यतिरिक्त है, इसे प्रायः अध्यारोप-अपवाद द्वारा सिद्ध किया गया है। किन्तु विद्यारण्य स्वामी तत्त्व-विवेक नामक प्रथम प्रकरण में ही इसे अन्वय-व्यतिरेक से भी सिद्ध करते हैं -

अन्वयव्यतिरेकाभ्यां पञ्चकोशविवेकतः।
स्वात्मानं तत उद्धृत्य परं ब्रह्म प्रपद्यते।।

(तत्त्वविवेक ३७)

५. माया का त्रिविध वर्णन पंचदशी में बड़े सुन्दर ढंग से किया गया है। प्रत्यक्षतः वह वास्तवी है। अर्थात् वह अनिर्वचनीय है और श्रौतबोध से वह तुच्छ या अलीक है।

तुच्छानिर्वचनीया च वास्तवी चेत्यसौ त्रिधा।
ज्ञेया माया त्रिभिर्बोधैः श्रौतयौक्तिकलौकिकैः।।

(चित्रदीप १३०)

६. तृप्तिदीप में कहा गया है कि जीवत्व की उपाधि अन्तःकरणसाहित्य है और ब्रह्म की उपाधि अन्तःकरणराहित्य है। वेदान्त में अतद्व्यावृत्ति द्वारा (अतत् की निवृत्ति द्वारा) और विधिमुख से ब्रह्म का बोध होता है। ब्रह्म बुद्धि का साक्षी है, मन का साक्षी है, प्रतिबोध विहित है, यह सब विधिमुखेन ब्रह्मबोध है। ब्रह्म है, यह परोक्ष ज्ञान है। मैं ब्रह्म हूँ, यह अपरोक्ष ज्ञान है और ब्रह्म का साक्षात्कार है।

७. विद्यारण्य स्वामी अविद्यालेश को मानते हैं। दग्धपटन्याय से अनुवर्तमान मूला अविद्या ही अविद्यालेश है।

वास्तव में पंचदशी की भाषा बहुत सरल और प्राञ्जल है। लौकिक साम्यानुभवों का प्रयोग होने से वह बहुत सुबोध है। श्रुति, युक्ति और अनुभूति से उसमें अद्वैतवाद को सिद्ध किया गया है। इन कारणों से अद्वैतवेदान्त का मात्र प्रवेशद्वार रूपी ग्रन्थ ही नहीं है, वरन् एक प्रामाणिक तथा आप्ततायुक्त ग्रन्थ भी है। निःसन्देह पञ्चदशी अद्वैतमंदिर का गोपुरम् है।

सन्दर्भ ग्रन्थ :

१. विद्यारण्य और भारतीतीर्थ रचित पंचदशी, रामकृष्णकृत व्याख्या सहित सप्तम संस्करण, निर्णयसागर बम्बई, १६४६.

२. अप्पयदीक्षित, सिद्धान्तलेशसंग्रह, हिन्दी अनुवाद सहित, अच्युत ग्रन्थमाला वाराणसी, १६३६.

३. टी.एम.पी. महादेवन्, द फिलासफी आफ अद्वैत विद स्पेशल रेफेरेन्स टु भारतीतीर्थ विद्यारण्य लु जैंक एण्ड कम्पनी, लन्दन, १६३८.

४. सायण-माधव, सर्वदर्शनसंग्रह, वासुदेव शास्त्री अभ्यंकर की टीका सहित, भण्डारकर ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट पूना, तृतीय संस्करण,, १६७८।

इस ग्रन्थ की रचना विद्यारण्य स्वामी ने संन्यासी होने के पूर्व की थी। इसमें क्रमशः (१) चार्वाकदर्शन, (२) बौद्धदर्शन, (३) जैनदर्शन, (४) रामानुजदर्शन, (५) पूर्णप्रज्ञ-(मध्व) दर्शन, (६) नकुलीशपाशुपतदर्शन, (७) शैवदर्शन, (८) प्रत्यभिज्ञादर्शनम्, (९) रसेश्वरदर्शन, (१०) वैशेषिकदर्शन, (११) न्यायदर्शन, (१२) जैमिनिदर्शन, (१३) पाणिनिदर्शन, (१४) सांख्यदर्शन, (१५) योगदर्शन और (१६) शांकरदर्शन के निरूपण हैं। बहुतों का मत है कि दर्शनों का यह क्रम अद्वैतवेदान्त तक पहुँचने का मार्ग है। अर्थात् इस क्रम से अद्वैतवेदान्त के साथ शेष दर्शनों का क्रम-समुच्चय संभव है। सर्वप्रथम यहीं अद्वैतवेदान्त को सर्वोत्तम दर्शन के रूप में ऐतिहासिक और तार्किक ढंग से प्रस्तुत किया गया। विद्यारण्य स्वामी को इसीलिए द्वितीय शंकराचार्य कहा जाता है। निःसन्देह उन्होंने अद्वैतवेदान्त के इतिहास में एक युगान्तरकारी क्रान्ति की है। उनके बाद का समस्त अद्वैतवेदान्त विद्यारण्योत्तर अद्वैतवाद के नाम से विख्यात है।

३. अद्वैतब्रह्मसिद्धि :

ब्रह्मसिद्धि नैष्कर्म्यसिद्धि, इष्टसिद्धि और अद्वैतसिद्धि अद्वैतवेदान्त के प्रौढ़ ग्रन्थ हैं। इन ग्रन्थों में प्रवेश कराने के लिए तथा अद्वैतवेदान्त का अवदात ज्ञान कराने के लिए १७वीं शती में सदानन्दयति काश्मीरक ने अद्वैतब्रह्मसिद्धि नामक एक प्रामाणिक ग्रन्थ की रचना की। वामनशास्त्री ने इसका संपादन किया है और परिमल प्रकाशन दिल्ली से १६८१ में यह छपी है। अद्वैतसिद्धिसिद्धान्तसार, प्रत्यक्तत्त्व चिन्तामणि (प्रभासहित), ईश्वरवा, स्वरूपनिर्णय, स्वरूपप्रकाश, गीताभावप्रकाश (पद्य में), तत्त्वविवेक-टीका और शंकरदिग्विजयसार इनके अन्य ग्रन्थ हैं। ये मधुसूदन सरस्वती के सिद्धान्तबिन्दु के टीकाकार ब्रह्मानन्द सरस्वती और नाराणयतीर्थ के शिष्य थे और काशी में रहते थे। सं.

वामनशास्त्री भूमिका में लिखते हैं कि अद्वैतब्रह्मसिद्धि में छः आस्तिक और छः

नास्तिक दर्शनों का उपन्यासपूर्वक खण्डन तथा अद्वैतवेदान्त का अबाधित प्रतिपादन है। यह सर्वदर्शनसंग्रह जैसा ग्रन्थ है। किन्तु इसकी विशेषता या अपूर्वता यह है कि इसमें अद्वैत भिन्न दर्शनों का खण्डन भी दिया गया है, जबकि सर्वदर्शनसंग्रह में वर्णित किसी भी दर्शन का खण्डन नहीं किया गया है। तात्पर्य यह कि अद्वैतब्रह्मसिद्धि आद्योपान्त आलोचनात्मक तथा विश्लेषणात्मक है। मधुसूदन सरस्वती की अद्वैतसिद्धि में खण्डन की प्रधानता है और अद्वैतवेदान्त का सिद्धान्तनिरूपण गौण हो गया है। भट्टोजी दीक्षित का तत्त्वकौस्तुभ, अप्पयदीक्षित का सिद्धान्तलेशसंग्रह, नृसिंहाश्रम का भेदधिक्कार - ये सब एकदेशी ग्रन्थ हैं। इनमें अद्वैतवेदान्त के प्रतिपादन की आवश्यकता थी। इसको सदानन्दयति ने अद्वैतब्रह्मसिद्धि लिखकर पूरा किया।

अद्वैतब्रह्मसिद्धि में चार अध्याय हैं जिनके नाम हैं- प्रथम मुद्गरप्रहार, द्वितीय मुद्गरप्रहार, तृतीय मुद्गरप्रहार और चतुर्थ मुद्गरप्रहार। प्रथम मुद्गरप्रहार में देहतत्त्व का और द्वितीय मुद्गरप्रहार में जीवतत्त्व का युक्तियुक्त विवेचन है। तृतीय मुद्गरप्रहार में बताया गया है कि अद्वैती को छोड़कर कोई अन्य शास्त्र से गुरु नहीं हो सकता। इसमें भेद, भेदाभेद आदि का खण्डन है। न्याय-वैशेषिक तथा मीमांसा का भी यहीं खण्डन है। चतुर्थ मुद्गरप्रहार में विशेषतः सांख्य और योग का खण्डन है। वास्तव में अद्वैतब्रह्मसिद्धि में विषयानुसार खण्डन है, दर्शनानुसार नहीं। अर्थात् किसी विषय को लेकर जितने मत-मतान्तर अद्वैत-विरुद्ध हैं उनका वहां खण्डन किया गया है।

विशेष रूप से इसमें वैशेषिक, दिगम्बर जैनमत, चार्वाकमत , प्रभाकरमीमांसा, कुमारिलमीमांसा, त्रिदण्डिवेदान्त, सांख्यदर्शन, पातञ्जलदर्शन, न्यायदर्शन, माध्व-वेदान्त, रामानुजमत, वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक मत का निराकरण किया गया है।

पुनश्च अद्वैतब्रह्मसिद्धि में सभी आस्तिक दर्शनों का समन्वय अद्वैतवेदान्त में किया गया है। उसका मत है कि अन्य दर्शनों में जो श्रुतिविरुद्ध अंश हैं वे त्याज्य हैं, जो अंश श्रुति से अविरुद्ध हैं वे ग्राह्य हैं। वास्तव में ब्रह्मा से लेकर सभी ऋषि पर्यन्त जितने आचार्य हैं वे सब सत् शास्त्र के स्मारक हैं, कारक नहीं हैं।

ब्रह्माद्या ऋषिपर्यन्ताः स्मारका न तु कारकाः

(अद्वैतब्रह्मसिद्धि पृ. ४५)

और भी, यह प्रपंच मिथ्या है, यह श्रुति, युक्ति तथा अनुभूति से सिद्ध है -

अयं प्रपंचो मिथ्या सत्यं ब्रह्माहमद्वयम्।

तत्र प्रमाणं वेदान्ताः गुरुः स्वानुभवस्तथा।।

(वही, पृ. ४४)

श्रुतिविरुद्ध दर्शनों के प्रवर्तकों को सदानन्दयति ने छः प्रकार का बताया है। इनकी

उपेक्षा की जानी चाहिए।

> पाषण्डिनो विकर्मस्थान् वैडालबतिकान् शठान्।
> हैतुकान् बकवृत्तींश्च वाङ्मात्रेणापि नार्चयेत्।।

प्रतिबिम्बवाद और अवच्छेदवाद को सदानन्दयति बालबोधनार्थक मानते हैं। उनमें अद्वैतवेदान्त का आग्रह नहीं है।

> वस्तुतस्तु प्रतिबिम्बवादावच्छेदवादानां व्युत्पादने नात्यन्ताग्रहः,
> तेषां बालबोधनार्थत्वात्।
>
> (वहीं पृ. २११)

पुनश्च वे मानते हैं कि एकजीववाद ही वेदान्त का मुख्य सिद्धान्त है, नाना जीववाद नहीं, (वही पृ. २६३)। यह मत किसे ज्ञात होता है? इस पर वे कहते हैं - इदं च अनेकजन्मार्जितसुकृतस्य भगवदर्पणेन भगवदनुग्रहफलाद्वैतश्रद्धाविशिष्टस्य निदिध्यासनसहित श्रवणादिसम्पन्नस्य चित्तारूढं भवति (वही पृ. २१३)।

केवल वेदान्तश्रवण से, निदिध्यासनशून्य पाण्डित्य से एकजीववाद का बोध नहीं हो सकता है।

इसी क्रम में वे दृष्टिसृष्टिवाद को मानते हैं और उसके लिए निम्न अनुमान देते हैं-

> अज्ञानं तत्प्रयुक्तं दृश्यं च प्रातीतिकम्, स्वप्नवत्।
> यदा यदा विद्यते तदा तदैव साक्षिस्वरूपेण
> जीवेन प्रकाश्यो। न तु तत्र आवरणम्,
> तद्भञ्जकमनोवृत्तिर्वा, तत्साधनमिन्द्रियं वा कल्प्यते, गौरवात्
>
> (वही पृ. २१४)।

साक्षी का विवेचन करते हुए वे चार विकल्प प्रस्तुत करते हैं -(१) साक्षी ब्रह्म कोटिक है। (२) साक्षी ईश्वरकोटिक है। (३) साक्षी उभयाभिन्न कोटिक है और (४) साक्षी जीवकोटिक है। फिर वे कहते हैं कि यह कोटिचतुष्टय सम्यक् है - मतभेदेन कोटिचतुष्टयकं सम्यगेव (वहीं पृ. २५३)। तथापि एकजीववादी होने के कारण वे अन्तिम मत को अधिक पसन्द करते हैं। मात्र द्रष्टा होना और उदासीन रहना - ये दो साक्षी के लक्षण हैं। अर्थात् जो जीव का कर्त्तापन तथा भोक्तापन है, वह साक्षी का लक्षण नहीं है।

वास्तव में सदानन्दयति ने अपने पूर्ववर्ती अद्वैतवादियों के मतों का ही समर्थन श्रुति, युक्ति तथा अनुभूति से किया है। विशेषतः वे शंकराचार्य, सुरेश्वर, अमलानन्द तथा स्वामी विद्यारण्य से प्रभावित थे। स्वामी विद्यारण्य को वे अखिल वेदार्थविद् कहते हैं (वही पृ. ३००) और उनकी पंचदशी के चित्रदीप, नाटकदीप तथा ध्यानदीप से अनेक श्लोकों को

अपने मत के समर्थन में उद्धृत करते हैं।

अद्वैतब्रह्मसद्धि के उपसंहार (पृ. २०६) में सदानन्दयति ने इसका संक्षेप यों दिया है-

जीवतत्त्वं जगत्तत्त्वमीशतत्त्वं तृतीयकम्।
स्थित्वैकादशतन्त्रेषु तत्तद्युक्त्या निरूपितम्।।
प्रश्नाद् वेदान्तसद्युक्त्या अद्वैतश्रुतिमानतः।।
अद्वयं ब्रह्म संसिद्धं द्वैतस्यावसरः कुतः।।

अर्थात् यहां जीवतत्त्व, जगत्तत्त्व तथा ईश्वरतत्त्व पर पहले एकादश दर्शनों के मतों का युक्तिपूर्वक निरूपण किया गया है और बाद में युक्तियों तथा श्रुतियों से सिद्ध किया गया है कि एकमात्र तत्त्व ब्रह्म है तथा द्वैत के लिए कोई अवकाश (स्थान) नहीं है।

इस प्रकार अद्वैतब्रह्मसिद्धि अद्वैततत्त्वमीमांसा का एक मानक ग्रन्थ हो गया है। इसका प्रयोग वेदान्त के उन सभी जिज्ञासुओं के लिए उपयोगी है जो वेदान्त-प्रस्थानों को तथा वेदान्तभिन्न दर्शनों के निराकरण को जानना चाहते हैं और वेदान्त के बारे में किसी एक निश्चित प्रस्थान को मानना चाहते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि सदानन्दयति अन्ततोगत्वा वार्तिकप्रस्थान को विशेष महत्त्व देते हैं। सूत्र-भाष्य-वार्तिक की परम्परा का अद्वैतवेदान्त ही अन्य अधिकांश अद्वैतवेदान्तियों की भांति उनको भी मान्य है।

सहायक ग्रन्थ :

अद्वैतब्रह्मसिद्धि, सदानन्दयतिविरचिता, वामनशास्त्री की भूमिका तथा टिप्पणी सहित, परिमल पब्लिकेशन्स, दिल्ली, १९८१।

४. वेदान्तसार :

सदानन्द का वेदान्तसार अद्वैतवेदान्त का प्रथम और प्रामाणिक सारग्रन्थ है। इसके पूर्व रामानुज ने ब्रह्मसूत्र पर श्रीभाष्य के अतिरिक्त एक लघुकाय भाष्य लिखा था जिसका नाम भी वेदान्तसार है। परन्तु वह विष्टाद्वैतवादी वेदान्त का सार-ग्रन्थ है। सदानन्द के पूर्व अद्वैतवेदान्त में आचार्य पद्मपाद ने एक वेदान्तसार लिखा था जो शंकराचार्यरचित आत्मबोध की टीका है। उसमें अद्वैतवेदान्त के सम्पूर्ण विषयों का विवेचन नहीं है। सदानन्द के वेदान्तसार में अद्वैतवेदान्त के प्रायः सभी विषय आ गये हैं। अतएव यह अद्वैतवेदान्त का एक लोकप्रिय पाठ्यग्रन्थ हो गया है। अधिकांश लोग अद्वैतवेदान्त को जानने के लिए पहले इसी ग्रन्थ का अध्ययन करते है, विशेषतः अद्वैतवेदान्त के विद्यार्थीगण।

सदानन्द के वेदान्तसार की रचना लगभग १५२५ ई. में हुई थी। उनके शिष्य कृष्णानन्द थे। कृष्णानन्द के शिष्य नृसिंह सरस्वती थे जिन्होंने शक संवत् १५१० में अर्थात् १५८८ ई. में वेदान्तसार के ऊपर सुबोधिनी नामक एक टीका लिखी। उन्होंने सुबोधिनी का

रचनाकाल स्वयं बताया है -

> जाते पञ्चशताधिके दशशते संवत्सराणां पुनः
> सञ्जाते दशवत्सरे प्रभुवरश्रीशालिवाहे शके।
> प्राप्ते दुर्मुखवत्सरे शुभशुचौ मासेऽनुमित्यां तिथौ
> प्राप्ते भार्गववासरे नरहरिष्टीकां चकारोज्ज्वलाम्।।

सुबोधिनीकार नृसिंह सरस्वती नृसिंहाश्रम से भिन्न व्यक्ति हैं। सुबोधिनी के अतिरिक्त वेदान्तसार पर संस्कृत में दो और टीकाएं हैं -रामतीर्थ की विद्वन्मनोरंजनी जिसकी रचना १६५० ई. के आस-पास हुई थी और आपदेव द्वितीय की बालबोधिनी जिसकी रचना १७वीं शती के उत्तरार्द्ध में हुई थी। इन तीनों टीकाओं में विद्वन्मनोरंजनी सर्वोत्तम है।

सुबोधिनी और विद्वन्मनोरंजनी ने वेदान्तसार में वर्णित विषयों को ३८ विषयों में बांटा है। किन्हीं-किन्हीं खण्डों में कई अनुच्छेद हैं। इन सबको पृथक् करते हुए वेदान्तसार के हिन्दी अनुवादक डॉ. संत नारायण श्रीवास्तव ने उसके विषयों को ६८ खण्डों में बांटा है।

उपर्युक्त तीनों आचार्यों के अनुसार वेदान्तसार के बारे में निम्नलिखित कथन महत्त्वपूर्ण हैं -

१. वेदान्तसार एक प्रकरण-ग्रंथ है जिसका अनुबन्धचतुष्टय (अधिकारी, विषय, प्रयोजन तथा सम्बन्ध) वही है जो अन्य अद्वैतवेदान्त के ग्रन्थों का है। तथापि सार-ग्रन्थ होने के कारण इसका अधिकारी अवान्तर (मुख्य नहीं) है क्योंकि वह मात्र सार-ग्रहण चाहता है। इसका विषय केवल निर्गुणसार मात्र है, अर्थात् सगुण-निर्गुण का भेद यहाँ छोड़ दिया गया है और निर्गुण ब्रह्म की अवधारणा करना मात्र इसका प्रयोजन है जो वस्तुतः अवान्तर प्रयोजन है। सम्बन्ध भी इसी प्रकार अवान्तर ही है। तात्पर्य यह है कि यह अद्वैतवेदान्त के अध्ययन का आरंभिक ग्रन्थ है।

२. वेदान्त की परिभाषा देते हुए सदानन्द ने कहा "वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाणं तदुपकारीणि शारीरकसूत्रादीनि च।" नृसिंह सरस्वती कहते हैं कि जिस शास्त्र में केवल उपनिषद् ही प्रमाण हैं वह वेदान्त है और उसके उपकारक जो ग्रन्थ हैं वे भी वेदान्त कहे जाते हैं, जैसे शारीरकभाष्य, भगवद्गीता तथा अध्यात्मशास्त्र के अन्य ग्रन्थ। रामतीर्थ कहते हैं कि वेदान्त का मुख्य अर्थ उपनिषद् ही है क्योंकि वे ही वेद के अन्तिम भाग हैं। पुनश्च शारीरकमीमांसासूत्र (ब्रह्मसूत्र) आदि ग्रन्थों को गौण अर्थ में वेदान्तग्रन्थ कहा जाता है - मुख्यो वेदान्तशब्दो वेदभागभेदेषु शारीरकादौ तु उपचरित इति व्युत्पादितः (विद्वन्मनोरंजनी, पृ. ६७)।

३. वास्तव में वेदान्तसार शंकराचार्य के शारीरकभाष्य का संक्षेप है। इस संक्षेप में सर्वज्ञात्ममुनि के संक्षेपशारीरक को विशेष महत्त्व दिया गया है और उन्हें अभियुक्त

अर्थात् अद्वैतवेदान्त का विशिष्ट ज्ञाता कहा गया है। यह भी उल्लेखनीय है कि **विद्वन्मनोरंजनी** के लेखक रामतीर्थ ने संक्षेपशारीरक पर भी एक टीका लिखी है। अतएव उनके अनुसार वेदान्तसार संक्षेपशारीरक के परिवार या सम्प्रदाय का ग्रन्थ है। आचार्य शंकर की उपदेशसाहस्री, सुरेश्वर की नैष्कर्म्य-सिद्धि, सुरेश्वर के वृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक और पंचीकरणवार्तिक तथा गौडपाद के आगम शास्त्र को अनेक श्रुति और स्मृति के वाक्यों के साथ सप्रमाण उद्धृत किया गया है। इन उद्धृत ग्रन्थों के आधार पर कहा जा सकता है कि वेदान्तसार वार्तिक-प्रस्थान से अधिक संबंधित है। इसके अध्ययन के पश्चात् शारीरकभाष्य, वार्तिक तथा संक्षेपशारीरक का अध्ययन करना चाहिए जो वेदान्त के मुख्य ग्रन्थ हैं। विद्वन्मनोरंजनी में "तथा च न्यायः" कहकर ब्रह्मसूत्र का उद्धरण दिया गया। उसमें सर्वत्र ब्रह्मसूत्र के सूत्र को न्याय की संज्ञा दी गयी है, क्योंकि ब्रह्मसूत्र को न्यायप्रस्थान माना गया है। पहले से ही ब्रह्मसूत्र को न्याय कहने की परम्परा है। स्वामी विद्यारण्य के गुरु भारतीतीर्थ ने **वैयासकन्यायमाला** में शारीरकभाष्य में वर्णित विषयों के अधिकरणों को श्लोकबद्ध किया है। श्लोकों पर उनकी स्वयंकृत टीका भी है। वे कहते हैं- 'वेदान्तवाक्यार्थनिर्णायकानि अधिकरणानि न्यायः' (वैयासकन्यायमाला, पृष्ठ १) अर्थात् वेदान्तवाक्य के अर्थनिर्णायक अधिकरण को न्याय कहते हैं। विद्वन्मनोरंजनी में इसको थोड़ा व्यापक बना दिया गया है। उसके लेखक वेदान्तवाक्य के निर्णयार्थ करने वाले सूत्र को भी न्याय कहते हैं। शास्त्रप्रतिपाद्य, अध्यायप्रतिपाद्य और पादप्रतिपाद्य अर्थों को त्रिविध न्यायसंगति कहते हैं (वैयासकन्यायमाला पृष्ठ, २१)। अतएव वेदान्तसार वास्तव में शारीरकभाष्य का सार है। यद्यपि यह रामानुज के वेदान्तसार की भांति संक्षिप्त भाष्य नहीं है या सूत्रानुसारी नहीं है और एक प्रकरणग्रन्थ है, तथापि प्रायः इसके प्रत्येक मत के समर्थन में कोई न कोई ब्रह्मसूत्रवाक्य या शारीरकभाष्य का वाक्य उद्धृत किया गया है। इसे शारीरकभाष्य रूपी मन्दिर का गोपुरम् या प्रवेशद्वार कहा जा सकता है।

४. वेदान्तसार में अन्तःकरण दो ही माने गये हैं - बुद्धि और मन। चित्त का अन्तर्भाव बुद्धि में तथा अहंकार का अन्तर्भाव मन में किया गया है। जो लोग वेदान्तसार पर सांख्यदर्शन का प्रभाव मानते हैं उनको इस मत पर विशेष ध्यान देना चाहिए, क्योंकि सांख्य जितना महत्त्व अहंकार को देता है वेदान्तसार उतना महत्त्व अहंकार को नहीं देता। अतएव वेदान्तसार सांख्यदर्शन के निकट नहीं है।

५. वेदान्तसार में आत्मा-सम्बन्धी चार्वाकों के चार मत दिये गये हैं। कुछ चार्वाक आत्मा को अन्नमय मानते हैं, कुछ इन्द्रियमय, कुछ प्राणमय और कुछ मनोमय। इन सबका खण्डन वेदान्तसार तथा उसकी टीकाओं में किया गया है। यह ग्रन्थ का वैशिष्ट्य है।

६. वेदान्तसार में 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों का अर्थनिर्धारण सम्प्रदायानुसार किया गया है। 'तत्त्वमसि' के वाक्यार्थ के निर्धारण में सामानाधिकरण्य, विशेषणविशेष्यभाव तथा लक्ष्यलक्षणसंबंध, इन तीनों सम्बन्धों की व्याख्या की गई है और अन्ततोगत्वा तीसरे का समर्थन किया गया है। जहदजहत् (भागत्याग) लक्षणा द्वारा 'तत्त्वमसि' का अर्थ निश्चित होता है।

७. पंचदशी की भांति वेदान्तसार में भी ब्रह्मज्ञान को वृत्तिव्याप्य माना गया है और फलव्याप्य नहीं माना गया है।

८. अज्ञान को एक मानते हुए भी वेदान्तसार में उसके दो भेद, व्यष्टिगत और समष्टिगत, माने गये हैं। फिर व्यष्टिगत अज्ञान अनेक हैं। व्यष्टि-समष्टि के निरूपण द्वारा जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति और तुरीय अवस्थाओं में जीव-ब्रह्मैक्य का सुन्दर प्रतिपादन किया गया है। इस प्रतिपादन पर माण्डूक्यकारिका और उसकी टीकाओं का प्रभाव सुस्पष्ट है।

इन सभी मतों के सप्रमाण विवेचन के कारण निःसन्देह वेदान्तसार को अद्वैतवेदान्त के सभी जिज्ञासुओं को सबसे पहले पढ़ना चाहिए। इसके विकल्प के रूप में लगभग १८५० ई. में निश्चलदास ने **विचारसागर** नामक एक हिन्दी ग्रन्थ लिखा जो इतना उपयोगी सिद्ध हुआ कि उसका संस्कृत अनुवाद भी बीसवीं शती में किया गया। तथापि विचारसागर वेदान्तसार का स्थान नहीं ले सकता, यद्यपि दोनों ही ग्रन्थ अद्वैतवेदान्त के प्रवेशद्वार हैं। वेदान्तसार प्राधान्येन तत्त्वमीमांसा का ग्रन्थ है। वेदान्तसार शारीकरभाष्यमूलक है। यहां यह विचारणीय है कि वेदान्तसार वस्तुतः संक्षेपशारीरकमूलक है। इस पर उपदेशसाहस्री का भी प्रभाव है। वार्तिक-प्रस्थान के मुख्य ग्रंथों का प्रभाव उस पर जितना है उतना शारीरकभाष्य और उसकी टीकाओं का नहीं। ।। सं.।। और विचारसागर वैसा नहीं है। फिर भी जो संस्कृत नहीं जानते उनके लिए विचारसागर से श्रेष्ठ कोई ग्रन्थ नहीं है। इस अर्थ में वह वेदान्तसार का स्थानापन्न हो गया है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ :

१. वेदान्तसार, सदानन्दविरचित, नृसिंहसरस्वती की सुबोधिनी तथा रामतीर्थ की विद्वन्मनोरंजनी के साथ कर्नल जी.ए. जैकब द्वारा संपादित, प्रथम संस्करण १८६३, द्वितीय संस्करण कृष्णदास अकादमी, वाराणसी, १९७५.

२. वेदान्तसार सदानन्दविरचित, डॉ. सन्तनाराण श्रीवास्तव की तत्त्वपारिजात नामक हिन्दी टीका सहित, लोकभारती, इलाहाबाद १९६८.

३. भारतीतीर्थ, वैयासकन्यायमाला, आनन्दाश्रम, पूना, १९६६।

५. वेदान्तपरिभाषा :

(१) सामान्य परिचय-यद्यपि प्रमेय पदार्थों का वेदादि शास्त्रों में सम्यक् विवेचन किया गया है, तथापि प्रमा, प्रमाण-प्रक्रिया, परिभाषा आदि का स्पष्ट विवेचन वहाँ अनुलब्ध है। पुनश्च कतिपय विद्वानों ने प्रमाण आदि प्रक्रियाओं का विवेचन भी किया है, तथापि धर्मराजाध्वरीन्द्रकृत "वेदान्तपरिभाषा" प्रमाण के दृष्टिकोण से एक नितान्त महत्त्वपूर्ण प्रकरण ग्रन्थ है। नव्य-न्याय की शैली में प्रमाणों का सुस्पष्ट विवेचन प्रस्तुत करके वेदान्त-दर्शन की एक बहुत बड़ी सेवा धर्मराज ने वेदान्तपरिभाषा के माध्यम से की है।

धर्मराज तमिलनाडु में तंजोर जनपद के कण्डूमणिक्कम ग्राम के निवासी थे। उनका समय सत्रहवीं शती माना जाता है। महामहोपाध्याय अनन्तकृष्णशास्त्री के अनुसार वे सिद्धान्तलेशसंग्रहकार अप्पयदीक्षित के परवर्ती थे। वे वेंकटनाथ के पुत्र थे और न्याय-वैशेषिक एवं वेदान्त में नितान्त निष्णात थे। न्याय-दर्शन पर उनकी उल्लेखनीय कृतियों में गंगेश के तत्त्वचिन्तामणि पर तर्कचूड़ामणि, मुक्तिसंग्रह एवं शशधर के न्याय-सिद्धान्तदीप पर प्रकाशिका टीका है। वेदान्त पर उनके दो ग्रन्थ हैं- वेदान्तपरिभाषा तथा पदमोजनिका।

वेदान्तपरिभाषा कई प्रकाशनों से हिन्दी अनुवाद सहित प्रकाशित है। इस पर सबसे प्रमुख टीका शिखामणि है जिसके लेखक रामकृष्ण धर्मराज के पुत्र थे। अमरदास स्वामी ने एक टीका लिखी। धर्मराज के शिष्य एवं भ्रातृज पेद्ददीक्षित ने भी एक टीका की है। नारायण भट्ट द्वारा लिखी हुई "भूषण टीका" भी उल्लेखनीय है। इसके अतिरिक्त शिवदत्त की "अर्थदीपिका" टीका सर्वमान्य है। अर्थदीपिका की उल्लेखनीय विशिष्टता यह है कि इमसें धर्मराज के सिद्धान्तों का पूर्णतया समर्थन किया गया है तथा उनके पुत्र द्वारा लिखी गई टीका का यथास्थल खण्डन करके वेदान्तपरिभाषा के तात्पर्य को अभिव्यक्त किया गया है। अनन्तकृष्णशास्त्रीकृत परिभाषाप्रकाशिका कोचीन-नरेश श्रीराम वर्माकृत परिभाषासंग्रह है और आनन्द झा कृत भगवती वेदान्तपरिभाषा की अन्य प्रकाशित टीकाएँ हैं। सूर्यनारायण शास्त्री ने मद्रास से इसका अंग्रजी अनुवाद भी प्रकाशित किया है।

वेदान्तपरिभाषा आठ परिच्छेदों में विभाजित है। प्रथम छः परिच्छेदों में वेदान्तसम्मत छः प्रमाणों का विवेचन किया गया है। सातवें परिच्छेद में वेदान्त के विषय तथा आठवें परिच्छेद में वेदान्त से सिद्ध होने वाले प्रयोजन की व्याख्या की गई है। वेदान्तपरिभाषा का विषय विश्वोत्पत्ति से सम्बन्धित सृष्टि-विज्ञान नहीं है। यह धर्म-मीमांसा भी नहीं है। यह इन्द्रियानुभवविषयक विज्ञान भी नहीं है। यह दर्शन शास्त्र अथवा आन्विक्षिकी का एक ऐसा ग्रन्थ है जो ज्ञानमीमांसीय पदों का तार्किक विश्लेषण प्रस्तुत करने का सक्षम प्रयास करता है। अतएव इसे वेदान्त-ज्ञानमीमांसा का ही नहीं, अपितु ज्ञान का दर्शन-शास्त्र कहना अधिक उपयुक्त होगा। वेदान्तपरिभाषा वस्तुतः तर्कशास्त्र का दर्शन है। धर्मराज ने इसमें प्रायः वैसी ही वैध युक्तियों तथा प्रामाणिक तकनीकों का प्रयोग किया है, जैसी दार्शनिक युक्तियों तथा तकनीकों का प्रयोग आज समसामयिक दार्शनिक करते हैं। उन्होंने वेदान्त के

पदों, प्रत्ययों का विश्लेषण लोकसिद्ध व्यवहार-परम्परा तथा संस्कार के आधार पर किया है। उन्होंने सामान्य दृष्टिकोण को विशिष्ट उदाहरणों के निष्कर्ष पर परखने की उस विधा का भी प्रयोग किया है, जिसे आजकल कुछ दार्शनिक "अप्रमाणन की प्रणाली" की संज्ञा देते हैं। वेदान्तपरिभाषा के अन्तर्गत उन्होंने सादृश्यानुमानों एवं रूपकों का बहुत प्रयोग किया है। इनका प्रयोग युक्तियों के स्थान पर नहीं, अपि तु युक्तियों को और अधिक बलवान् बनाने हेतु किया गया है। इस विधा का प्रयोग प्राचीन काल में प्लेटो ने तथा समसामयिक पाश्चात्त्य दर्शन में विटगेन्स्टाइन ने किया है। अतः वेदान्तपरिभाषा में धर्मराज एक विश्लेषणवादी दार्शनिक के रूप में उभर कर आते हैं। परन्तु उनका विश्लेषण समकालीन पाश्चात्त्य दर्शन के विश्लेषण-जैसा आंशिक विश्लेषण नहीं है। काल, मन, ज्ञान आदि प्रत्ययों का उनका विश्लेषण दार्शनिक सम्प्रत्ययों के परिवार का वर्णनात्मक विश्लेषण भी नहीं है, जैसा कि भाववादी दार्शनिक "ज्ञान" के अन्तर्गत रखकर उनका विश्लेषण करते हैं। वह दुरूह दार्शनिक सम्प्रत्ययों या सत्ताविषयकसम्प्रत्यय का सामान्य-भाषायी विश्लेषण भी नहीं है। वह ईश्वर, द्रव्य आदि दार्शनिक सम्प्रत्ययों का चिकित्सीय विश्लेषण भी नहीं है जिसे आजकल कुछ पश्चिमी दार्शनिक करते हैं। वेदान्तपरिभाषा वास्तव में वर्णनात्मक तत्त्वमीमांसा का ग्रन्थ है। इसमें वर्णनात्मक तत्त्वमीमांसा की सभी सम्भावनाओं की खोज के प्रयास के साथ-साथ मात्र चिन्तन-मूलक (ऊहात्मक) मीमांसा की सम्भावना को ध्वस्त करने का भी प्रयास किया गया है। ऊहात्मक तत्त्ववाद कपोलकल्पना है, वेदान्त तत्त्ववाद यथार्थ ज्ञान है।

वेदान्तपरिभाषा के कतिपय अन्य विषय भी उल्लेखनीय हैं। प्रोफेसर एस.एन. दास गुप्त इस को वेदान्त के प्रमुख विषयों तथा ज्ञानमीमांसा का नितान्त मौलिक एवं उच्चकोटि का ग्रन्थ मानते हुए भी कालान्तर में यह मानते हैं कि धर्मराज रामाद्वय तथा उनके ग्रन्थ "वेदान्तकौमुदी" के प्रति नितान्त ऋणी हैं। उनके अनुसार वेदान्तपरिभाषा में विवेचित सम्पूर्ण प्रतिपाद्य रामाद्वय के पिष्टपेषण मात्र हैं। परन्तु डॉ. दासगुप्त का यह मत क्षोदक्षम है। रामाद्वय नव्यन्याय में उतने कुशल नहीं थे जितने धर्मराज। इस कारण उनके ग्रन्थ का अपना वैशिष्ट्य है।

यहाँ एक अन्य विवाद की चर्चा करना भी अप्रासंगिक न होगा। कुछ विद्वान् मानते हैं कि वेदान्तपरिभाषा में धर्मराज ने विवरणमत को स्वीकार किया है। फिर अन्य विद्वानों ने उन्हें शंकराचार्य के कार्य को ही और आगे बढ़ाने वाला बताया है। परन्तु इस विचार की गहरी छानबीन करना यहां वाञ्छनीय नहीं है। वेदान्तपरिभाषा को एक स्वतःपूर्ण प्रकरण ग्रन्थ माना जा सकता है। स्वयं धर्मराज ने भी इसे वेदान्तार्थावलम्बिनी कहा है। उसमें चैतन्य, अन्तःकरण, वृत्ति, मन, बुद्धि, चित्त, अहंकार, जीव-साक्षी, व्याप्ति, संस्कार, अनुभूति आदि सम्प्रत्ययों का तार्किक विवेचन एवं विश्लेषण किया गया है। इसी प्रकार उसमें आत्मा, ब्रह्म, अधिष्ठान, अध्यास, अविद्या, माया एवं मोक्ष आदि के भी दार्शनिक विश्लेषण किये गये हैं।

वेदान्तपरिभाषा की प्रमाण-प्रमेय-प्रतिपादन की शैली अनोखी है। इसके उल्लेखनीय मत हैं मन का अतीन्द्रियत्व, वह्निमान् पर्वत में पर्वतांश की प्रत्यक्षत्वव्यवस्था, ज्ञानगत प्रत्यक्ष एवं विषयगत प्रत्यक्ष के पृथक्-पृथक् प्रयोजक शब्द से भी प्रत्यक्षज्ञान की उत्पत्ति, जातिशक्तिवाद, अर्थापत्ति तथा अनुपलब्धि का पृथक् प्रमाणत्व, स्वतःप्रामाण्यवाद, महावाक्य में लक्षणा का खण्डन, एक-अविद्यावाद की स्वीकृति आदि।

चूंकि ब्रह्मज्ञान भी किसी प्रमाण की ही अपेक्षा रखता है अतएव ब्रह्म, ब्रह्मज्ञान एवं इस विषय में प्रमाण के विवेचन से पूर्व सर्वप्रथम प्रमाणों का विवेचन ही आवश्यक एवं वाञ्छनीय प्रतीत होता है। वेदान्तपरिभाषा में स्वीकृत प्रमाण हैं - प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द (आगम), अर्थापत्ति एवं अनुपलब्धि। इनका पृथक् विवेचन करने के पूर्व प्रमा के स्वरूप का विवेचन आवश्यक है।

(२) **प्रमा** : ज्ञान को भ्रम तथा प्रमा भेद से दो भागों में बांटा गया है। बाधित वस्तु को विषय करने वाले ज्ञान को भ्रम तथा अबाधित वस्तु को विषय करने वाले ज्ञान को प्रमा की संज्ञा दी जाती है। कुछ लोगों के अनुसार अबाधित वस्तु को विषय करने वाली स्मृति को प्रमा की कोटि में रखना उचित नहीं है। ऐसे लोगों के अनुसार जानी हुई वस्तु को पुनः जानना प्रमा नहीं है। पहले से अज्ञात तथा अबाधित वस्तुमात्र के ज्ञान को ही प्रमा कहना उचित होगा। अतएव प्रमा 'ज्ञान' के करण (व्यापार वाला असाधारण कारण) को प्रमाण कहते हैं।

(३) **प्रत्यक्ष** : प्रत्यक्ष सभी प्रमाणों में प्रथम है। यदि ज्ञान तथा उसका विषय समान देश-काल में हों तो उसे प्रत्यक्ष और यदि दोनों पृथक्-काल में हो तो उसे परोक्ष कहते हैं। वेदान्त के अनुसार प्रत्यक्ष प्रमा तथा ब्रह्मचैतन्य पर्याय हैं। अन्तःकरण की वृत्ति, जो ब्रह्मचैतन्य की अभिव्यञ्जक है, गौण अर्थ में ज्ञान कही गई है। अतएव प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग ब्रह्मचैतन्य, उसके अभिव्यञ्जक अन्तःकरण की वृत्ति एवं विषय तीनों ही के लिए ही किया गया है। इनमें स्वयंप्रकाश होने के कारण ब्रह्मचैतन्य सदैव प्रत्यक्ष होते हुए भी विषयाकार वृत्ति के अभाव में विषयदेशस्थ चैतन्य की अभिव्यक्ति नहीं है तथा विषय का प्रमाता के साथ अभेद नहीं होता है। इस प्रकार ब्रह्मचैतन्य रूप ज्ञान तथा विषय के प्रत्यक्ष हेतु वृत्ति मध्यस्थ का कार्य करते हैं।

वृत्ति-रूप ज्ञान आत्मा का धर्म नहीं हैं। वह अपञ्चीकृत महाभूतों के सत्त्वगुण के कार्य और मध्यम परिमाण वाले अन्तःकरण का धर्म है। "मैं जानता हूँ", "मैं सुखी हूँ" आदि अनुभवों में मन के धर्म का आत्मा में अध्यास होता है। यथा, लौहपिण्ड में जलाने की शक्ति का अभाव होने पर भी अग्नि के साथ उसका तादात्म्य (अध्यास) हो जाने पर लौहपिण्ड जलाता है, ठीक उसी भांति यहाँ भी समझना चाहिए।

मन को इन्द्रिय न मानने पर भी ज्ञान का करण तो उसे स्वीकार ही किया जाता है। इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष मानना तथा मन को इन्द्रिय कहना नैयायिकों को पर्याप्त महंगा

पड़ेगा, क्योंकि मनोजन्य होने के कारण अनुमिति आदि के ज्ञान में प्रत्यक्षत्व का समावेश हो जायेगा तथा इन्द्रियजन्य न होने के परिणामस्वरूप ईश्वर के ज्ञान में प्रत्यक्षत्व का प्रयोग हो जायेगा।

अतएव ज्ञान के प्रत्यक्ष विषयदेशस्थ चैतन्य तथा मनोवृत्तिरूप प्रमाण-चैतन्य के अभेद को कारण माना गया है। यद्यपि चेतन एक ही है, तथापि विषय, अन्तःकरण एवं उसकी वृत्ति रूप उपाधि को लेकर विषय चैतन्य, प्रमातृ चैतन्य, प्रमाण चैतन्य आदि भिन्न- भिन्न रूपों से उसे जाना गया है। जब अन्तःकरण की वृत्ति शब्द, संस्कार तथा अनुमान आदि हृदयदेश में ही घट आदि विषय के आकार बन जाती हैं तथा विषय बाह्यदेश में होता है, अर्थात् वृत्ति एवं विषय एक देश में नहीं होते हैं, तो उस समय घट आदि के विषय अंश के ज्ञान को प्रत्यक्ष नहीं, अपि तु परोक्ष ज्ञान कहा जाता है। फलस्वरूप 'पर्वतो वह्निमान्' इस अनुमिति के पर्वत-अंश को प्रत्यक्ष-विषय तथा वह्नि-अंश को परोक्ष विषय माना गया है।

कुछ विषयों में स्वभावतः प्रत्यक्ष-योग्यता होती है और कुछ में नहीं। प्रत्यक्षयोग्य वर्तमान विषय को देशस्थ चैतन्य और उसके आकार वृत्ति से अवच्छिन्न चैतन्य के अभेद काल में प्रत्यक्ष कहा गया है। सभी विषय स्वावच्छिन्न चैतन्य में कल्पित हैं। अधिष्ठान से भिन्न जो कल्पित पदार्थ हैं उनकी सत्ता नहीं मानी जाती। जिस प्रकार शुक्ति में कल्पित रजत की शुक्ति से पृथक् सत्ता नहीं है, उसी प्रकार घट आदि व्यावहारिक विषयों की भी उनके अधिष्ठान (ब्रह्मचैतन्य) से पृथक् सत्ता नहीं हैं। स्वयंप्रकाश चैतन्य भी अपने में कल्पित व्यावहारिक घट आदि विषय-अंश में तब तक प्रत्यक्ष नहीं कहा जाता जब तक कि घटदेश में जाकर घटाकार अन्तःकरण की वृत्ति नहीं बन जाती। वृत्ति बनते ही घट का प्रत्यक्ष होता है। इसका आशय है कि प्रत्यक्ष-ज्ञान प्रमाता को होता है। यदि प्रमाता अन्तर्देश में है तथा विषय बाह्य देश में है, तो घट आदि विषय का प्रमाता के साथ कोई सम्बन्ध नहीं होता। परन्तु जब नेत्र आदि इन्द्रियों द्वारा अन्तःकरण की वृत्ति विषयदेश में जाती है, तब अन्तःकरण तथा घट आदि विषय-रूप दोनों उपाधियों के एकदेश में हो जाने के फलस्वरूप प्रमातृचैतन्य एवं विषयचैतन्य का अभेद हो जाता है। ऐसी स्थिति में यदि घट आदि विषय-देश में स्थित चैतन्य को कल्पित कहा जाय अथवा उस विषय चैतन्य से अभिन्न प्रमातृचैतन्य में घट आदि विषय को कल्पित माना जाय, तो दोनों में कोई अन्तर नहीं हैं। ऐसी दशा में प्रमाता से पृथक् घट आदि विषय की सत्ता न रह जाने के कारण घट आदि विषय का प्रत्यक्ष माना जाता है। अनुमिति आदि में वृद्धि आदि साध्य के साथ इन्द्रियों का सम्बन्ध न होने के कारण उस देश में अन्तःकरण का जाना सम्भव ही नहीं है। अतएव प्रमाता से पृथक् ही वह्नि आदि की सत्ता रह जाती है। इसी कारण उसे प्रत्यक्ष न मानकर परोक्ष माना जाता है। ज्ञान के प्रत्यक्ष के समान विषय के प्रत्यक्ष के लिए भी विषय की प्रत्यक्ष योग्यता अपेक्षित है। यहाँ स्मरणीय है कि विषयाकारवृत्ति के अभाव में

किसी भी विषय में प्रत्यक्षत्व नहीं आता। विषय चाहे घट आदि की भाँति बाह्य हो अथवा सुख आदि की भांति आन्तरिक हो या स्वयं वृत्ति ही क्यों न हो, उसके लिए विषयाकार वृत्ति आवश्यक है। अतएव योग्य विषय में तदाकार वृत्ति से उपहित प्रमातृ-सत्ता से पृथक् सत्ता का अभाव ही उसमें प्रत्यक्षत्व है।

प्रत्यक्षज्ञान के सविकल्पक एवं निर्विकल्पक दो प्रकार हैं। जिसमें पदार्थों का सम्बन्ध दिखलाई दे वह सविकल्पक प्रत्यक्ष तथा जिसमें ऐसा सम्बन्ध न दिखलाई दे वह निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है। "मैं घट को जानता हूँ" इस ज्ञान में "मैं" पदवाच्य प्रमाता में घटज्ञान प्रकार है तथा घटज्ञान में घट प्रकार है। इनके साथ-साथ इनका सम्बन्ध भी दिखलाई देता है अतएव इसे सविकल्पक प्रत्यक्ष कहते हैं। परन्तु "सोऽयम् देवदत्तः", "तत्त्वमसि" आदि वाक्यों से होने वाला ज्ञान मात्र देवदत्त व्यक्ति तथा केवल तत् और त्वम् पद से वाच्य जीवेश्वर में विद्यमान चैतन्य मात्र को विषय करने के कारण निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है। विषय एवं प्रमाता का अभेद सम्भव होने पर शब्द से भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। "तत्त्वमसि" आदि महावाक्यों के अर्थज्ञान के समय प्रमाता एवं ब्रह्म का अभेद ही तो विषय होता है। यह शांकरवेदान्त की प्रमुख विशिष्टता है कि व्यापक चैतन्य का प्रत्यक्ष सम्भव है, अन्यथा जीव से पृथक् परम सत् ब्रह्म को देखने के लिए अन्य कोई साधन उपलब्ध नहीं है। "तत्त्वमसि" आदि महावाक्य अखण्डार्थ के बोधक हैं। अखण्डार्थबोध का तात्पर्य है कि वे संसर्ग का अवगाहन न करने वाले ज्ञान को उत्पन्न करते हैं।

प्रत्यक्षज्ञान के दो प्रकार जीव साक्षी एवं ईश्वर साक्षी के भेद के कारण भी हैं। इनमें जीव की उपाधि अन्तःकरण-परिच्छिन्न तथा अनेक है। अतएव जीव-साक्षी भी परिच्छिन्न तथा अनेक हैं। परन्तु ईश्वर की उपाधि माया विश्वव्यापी अपरिच्छिन्न तथा एक है। शांकरवेदान्त में यह उल्लेखनीय है कि अपने आपको ब्रह्मरूप से अपरोक्षानुभव करने पर कारण सहित दुःखों की निवृत्ति तथा ब्रह्मानन्द की प्राप्ति हो जाती है। नित्य सिद्ध होते हुए भी जो अविद्या के कारण तिरोहित था, उस अविद्या की निवृत्ति ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान से ही होती है, किसी अन्य साधन से नहीं। परन्तु अविद्या तथा उसके कार्य में मिथ्यात्व निश्चय के अभाव में अद्वैतबोध असम्भव है। आत्मा से पृथक् परमेश्वर को स्वीकार करके न्याय, वैशेषिक तथा सेश्वर सांख्य दर्शनों ने परमेश्वर को प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय नहीं माना। यह उनकी बौद्धिक ईमानदारी है, परन्तु उन्होंने आत्मा से पृथक् ईश्वर को स्वीकार करके उसके प्रत्यक्ष का प्रयास किया, यह उनके दुःसाहस का द्योतक है। अतएव श्रुति-तात्पर्य का अनुगमन करने वाला शांकर वेदान्त सन्मार्ग को प्रदर्शित कर कल्याण स्वरूप ब्रह्म का आत्मभावेन साक्षात्कार कराता है।

(४) **अनुमान :** जो अनुमिति-प्रमा का कारण हो, वह अनुमान है। अनुमिति-प्रमा व्याप्तिज्ञानजन्य है। व्याप्तिज्ञान के अनुव्यवसाय व्याप्तिज्ञानजन्यत्व नहीं है। इसी कारण अनुव्यवसाय, स्मृति, शब्दज्ञान आदि को अनुमिति नहीं कहा जाता। जिस व्याप्तिज्ञान से

अनुमिति-प्रमा उत्पन्न होती है, वह व्याप्तिज्ञान अनुमान है। व्युत्पन्न अनुमान लक्षण है और अव्युत्पन्न अनुमान लक्ष्य है।

व्याप्तिज्ञान अनुमिति का साधन है तथा व्याप्तिज्ञान का संस्कार उसका अवान्तर व्यापार है। तृतीय लिंगपरामर्श अनुमिति का करण नहीं है, क्योंकि उसमें अनुमिति का हेतुत्व ही असिद्ध है। अतएव असाधारण कारणत्व रूप करणत्व अत्यन्त खण्डित है। यदि कारणत्व तथा करणत्व परस्पर विरोधी होते तो एक ही व्याप्तिज्ञान को कारण तथा करण नहीं कहा जा सकता था। किन्तु ये परस्पर विरोधी नहीं है, क्योंकि असाधारण कारण को ही करण कहते हैं। जिस प्रकार एक ही ब्राह्मण को आश्रम-भेद से ब्राह्मण एवं परिव्राजक कहा जाता है, उसी प्रकार एक ही व्याप्तिज्ञान में कारणत्व तथा करणत्व जैसे अविरोधी धर्मो के रहने में कोई भी दोष नहीं है। अतएव एक ही ज्ञान को कारण एवं करण कह सकते हैं।

नैयायिक केवलान्वयि, केवलव्यतिरेकि तथा अन्वयव्यतिरेकि भेद से तीन प्रकार का हेतु मानते हैं। परन्तु वेदान्त के अनुसार अन्वयि एक ही हेतु स्वीकार किया गया है।

अनुमान-प्रमाण का प्रयोग ब्रह्मज्ञान में भी होता है। प्रपंच मिथ्या है, ब्रह्म से भिन्न होने के कारण। यथा शुक्ति, रजत आदि इस अनुमान में शुक्ति रजत के विभिन्न भ्रम स्थलों में भिन्न-भिन्न कारण मानने की अपेक्षा मिथ्यात्व का प्रयोजक मात्र ब्रह्म-भिन्नता को मानने में लाघव है, क्योंकि उक्त स्थल में ब्रह्माभिन्नत्व सर्वत्र अनुगत एवं एक है। वस्तुतः जो वस्तु जहाँ नहीं है यदि वह वहाँ आपाततः दिखाई देती है, तो निश्चित है कि विचारकाल में आपाततः दिखलाई देने वाली वस्तु के अत्यन्ताभाव का प्रतियोगित्वरूप मिथ्यात्व नितान्त सिद्ध हो जायगा। "सन् घटः" इस प्रत्यक्ष में प्रत्यक्ष होने वाली घट सत्ता उसके अधिष्टान (ब्रह्म) की है, न कि उस घट की। अतः उक्त रीति से समस्त प्रपञ्च में मिथ्यात्वानुमान कर लेने पर ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान निर्बाध रूप से सिद्ध हो जाता है। अतएव वेदान्त में "मन्तव्यः" आदि वाक्यों में अनुमान प्रमाण को समुचित स्थान प्राप्त है।

(५) उपमान : सादृश्य-प्रमा के करण को उपमान कहते हैं, जैसे "गो" तथा "गवय" का सादृश्य। इनमें अनुयोगी प्रतियोगी के भेद से सादृश्य भिन्न-भिन्न माना गया है। नागरिक के जंगल में जाने पर "गवय-पिण्ड" को देखते ही "यह पिण्ड गो के सदृश है", ऐसा ज्ञान होने को उपमान कहते हैं। तत्पश्चात् "इसी के समान मेरी गो है," ऐसे ज्ञान को उपमिति कहते हैं। यह परोक्ष है, अपरोक्ष नहीं। इसके विपरीत नैयायिकों के अनुसार "संज्ञासंज्ञिसम्बन्धज्ञान" तो प्रत्यक्ष है, अतएव उसे परोक्ष ज्ञान के अन्तर्गत उपमिति-रूप कैसे स्वीकार किया जायगा? इसलिए वेदान्त के अनुसार उपमान, उपमिति का स्वरूप ही समीचीन है। ब्रह्म की व्यापकता में आकाश की तथा स्वप्रकाशता में सूर्य की उपमा देकर उपमान की उपादेयता को स्वीकार किया गया है। उपमान की इस उपयोगिता को ध्यान में रखकर वेदान्त में इसे एक प्रमाण माना गया है।

परन्तु सांख्य दार्शनिक प्रत्यक्ष में ही उपमान का अन्तर्भाव मानते हैं। उनके अनुसार "गवय" के साथ इन्द्रियसन्निकर्ष होने पर उसमें जो "गोसादृश्य" का ज्ञान होता है और वह जिस प्रकार प्रत्यक्षात्मक रहता है, उसी प्रकार गो का स्मरण होने के पश्चात् "गो" में जो "गवयसादृश्य" का ज्ञान, जिसे उपमिति कहते हैं, होता है, वह भी प्रत्यक्षरूप ही है, क्योंकि "गवय में भासित होने वाला सादृश्य", "गो" में भासित होने वाले सादृश्य से भिन्न नहीं है। जो सादृश्य गवयनिष्ठ है, वही गोनिष्ठ भी है। क्योंकि किसी एक जाति का अन्य जाति में रहने वाले बहुत से अवयवों का साम्य ही सादृश्य है। ऐसे सादृश्य का गवय तथा गो में समान रूप से प्रत्यक्ष होता है। अतएव उपमान स्वतंत्र प्रमाण नहीं है, उसका प्रत्यक्ष में ही अन्तर्भाव है।

परन्तु यह युक्ति ठीक नहीं है। य़द्यपि सादृश्य सर्वत्र एक-सा ही है, तथापि उसके धर्मी तथा प्रतियोगी सर्वत्र भिन्न-भिन्न होते हैं। सादृश्य जिसमें प्रतीत होता है, वह उस सादृश्य का धर्मी होता है, उसी को सादृश्य का अनुयोगी भी कहते हैं। जिसका सादृश्य भासित होता है उसे प्रतियोगी कहते हैं। "गोसदृशो गवयः" इस ज्ञान में "गवय" धर्मी अथवा अनुयोगी है तथा "गो" प्रतियोगी है। प्रत्येक व्यक्ति में सादृश्य पृथक्-पृथक् ही रहता है। इसीलिए गवय प्रत्यक्ष होने पर उसके साथ चक्षु का सन्निकर्ष होता है। परन्तु गो व्यक्ति वहाँ पर उस समय समीप न होने से, उसके साथ इन्द्रिय-सन्निकर्ष नहीं होता। अतएव गोनिष्ठ सादृश्य प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकता। अतः उपमान का प्रत्यक्ष में अन्तर्भाव करना युक्तियुक्त नहीं है।

वैशेषिक दार्शनिक उपमान का अन्तर्भाव अनुमान में करते हैं। मैत्र यदि चैत्र जैसा है तो चैत्र भी मैत्र जैसा अवश्य ही होगा। इस प्रकार के अनुमान में कोई दोष नहीं है। अतएव अनुमान से ही उपमान की व्याख्या हो सकती है।

परन्तु वैशेषिकों की यह युक्ति ठीक नहीं है। उक्त अनुमान के दोषरहित होने पर भी प्रत्येक सादृश्य प्रमा के समय, ऐसा अनुमान किया ही जाय, यह कोई नियम नहीं है। बिना अनुमान के भी "अनेन सदृशी मदीया गौः" ऐसी अबाधित प्रतीति होती है। अतएव उपमान एक स्वतन्त्र प्रमाण है। इसका अन्तर्भाव न तो प्रत्यक्ष में और न ही अनुमान में हो सकता है।

(६) **आगम :** जहाँ प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सार्थकता नहीं रहती वहाँ आगम प्रमाण ज्ञान का मार्ग प्रशस्त करता है। आगम के पौरुषेय तथा अपौरुषेय दो भेद हैं। वेद अपौरुषेय तथा इतिहास, पुराण, धर्मशास्त्र आदि पौरुषेय आगम माने गये हैं। वेदानुकूल होने के कारण तथा वेद के तात्पर्य को स्पष्ट करने के कारण पौरुषेय आगम को भी प्रामाणिक माना गया है।

शब्द एक ऐसा प्रमाण है जिसका कभी-कभी आपाततः अर्थ के तात्पर्य से सर्वथा भिन्न अर्थ हो जाता है। किन्तु तात्पर्य के अनुसार ही सर्वत्र शब्द का अर्थ ग्रहण करना

पड़ता है। वाक्यार्थ ज्ञान में आकांक्षा, योग्यता, आसत्ति एवं तात्पर्य ज्ञान को कारण माना गया है।

वाक्य में अनेक पद होते हैं। उनमें से क्रिया एवं कारक अर्थ के वाचक पदों में से क्रिया के श्रवण से कारक की तथा कारक को सुनने से क्रियार्थ सुनने की जिज्ञासा उत्पन्न हो जाती है। यथा, ''घटमानय'' इस वाक्य के ''आनय'' (ले आओ) पद के श्रवण से क्रिया पदार्थ का बोध होते ही कारक पदार्थ के श्रवण की जिज्ञासा हो जाने के कारण कारक में जिज्ञासा विषयत्व आ जाता है, तथा ''घटम्'' पद के श्रवण से पदार्थबोध होते ही क्रिया के सुनने की जिज्ञासा आ जाना ही आकांक्षा है। जिज्ञासा के अभाव में भी व्युत्पन्न व्यक्ति को वाक्य से वाक्यार्थ बोध होता है। अतएव आकांक्षा के लक्षण में योग्यत्व पद का भी समावेश किया गया है।

तात्पर्य अर्थ का बाधित न होना ही योग्यता है। अतएव वह अग्नि से सींचता है, इस वाक्य में तात्पर्य अर्थ के बाधित हो जाने के कारण योग्यता नहीं है। ''तत्त्वमसि'' आदि महावाक्य का तात्पर्य जीव और ब्रह्म के अभेद का बोध कराने में है। यहाँ वाच्यार्थ के अभेद का बोध होने पर भी लक्ष्यार्थ का बोध न होने के कारण योग्यता है।

यदि पद से पदार्थ की मानसिक उपस्थिति बिना व्यवधान के हो, तो उसे आसत्ति कहते हैं। प्रत्यक्ष आदि प्रमाण से अर्थ की उपस्थिति होने पर भी उस पदार्थ का अन्वयबोध शब्दज्ञान में नहीं होता, अपितु ऐसे स्थल पर पद का अध्याहार करना पड़ता है तथा अध्याहृत पदार्थ का ही श्रौत पदार्थ के साथ अन्वय होता है।

पदार्थ दो प्रकार का है- शक्य तथा लक्ष्य। यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि लक्षणा का विवेचन करते समय वेदान्तपरिभाषा के लेखक ने जहदजहद् लक्षणा के प्रसिद्ध उदाहरण ''तत्त्वमसि'' तथा ''सोऽयम् देवदत्तः'' को लक्षणा से पृथक् कर दिया है तथा शक्तिवृत्ति के द्वारा उपस्थित दोनों के विशेष्य भाग का अभेद या तादात्म्य अनायास सिद्ध किया है। यह धर्मराज की बुद्धि-कुशलता है। ''काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्'' को परिभाषाकार ने भागत्यागलक्षणा का उदाहरण माना है।

तात्पर्य की सिद्धि के लिए ही लक्षणा की आवश्यकता है। अतएव जहाँ तात्पर्यसिद्धि न हो रही हो वहाँ यथासम्भव जहदजहद् एवं भागत्यागलक्षणा के द्वारा उसे सिद्ध किया जाता है। तात्पर्य वक्ता की इच्छा के अधीन नहीं होता, अपितु पद का स्वभाव है। उक्त चार सहकारी कारणों के रहने पर ही वाक्यज्ञान से वाक्यार्थबोध होता है। श्रवण से अथवा लिपिसंकेत को देखने से दोनों प्रकार से हुआ शब्दज्ञान शाब्दबोध का कारण है। शाब्दबोध के लिए शब्दज्ञान असाधारण करणरूप होने से कारण है, पदार्थ का स्मरण द्वार है तथा शक्तिग्रह (अभिधावृत्ति से ज्ञान) सहकारी कारण है।

(७) अर्थापत्तिः अर्थापत्ति प्रमाण के द्वारा अदृश्य अर्थ की कल्पना की जाती है। जिस व्यक्ति को दिन में कभी खाते हुए नहीं देखा जाता, किन्तु फिर भी वह स्वस्थ एवं पुष्ट

रहता है तो इससे उस व्यक्ति के रात्रिभोजन की कल्पना विचारशील व्यक्ति सहज में ही कर लेते हैं। रात्रिभोजन की इस कल्पना को अर्थापत्ति प्रमा कहते हैं। ऐसी कल्पना कभी देखने से तथा कभी सुनने से हो जाती है। इसीलिए अर्थापत्ति के दृष्टार्थापत्ति तथा श्रुतार्थापत्ति दो भेद होते हैं। श्रुतार्थापत्ति का उदाहरण है ''तरति शोकमात्मवित्'' (आत्मज्ञानी शोक को पार कर जाता है)। यहाँ पर कल्पना की जाती है कि यदि शोक (संसार-दुःख) सत्य होता तो केवल आत्मज्ञान से उसका निराकरण सम्भव न होता। लोगों को सत्य सर्प, दण्ड आदि साधनों से मरते हुए देखा गया है। परन्तु रज्जु में कल्पित सर्प मात्र रज्जु के ज्ञान से ही मिट जाता है। उसे मारने के लिए किसी भी अन्य साधन की आवश्यकता नहीं पड़ती। उसी प्रकार यदि संसार-बन्धन सत्य होता तो उसे नष्ट करने के लिए अन्य उपचार आवश्यक होता, मात्र आत्मज्ञान से उसका निराकरण न होता। अतएव अज्ञान के कारण आत्मा में बन्धन आदि दुःख कल्पित हैं, इस प्रकार का निश्चय होने पर साधक सोत्साह वेदान्त- विचार में प्रवृत्त होकर अद्वैत आत्मा का साक्षात्कार करके मुक्त हो जाता है। इस प्रकार अर्थापत्ति प्रमाण का उपयोग ब्रह्मज्ञान में किया गया है।

(८) **अनुपलब्धिः** प्रत्यक्ष प्रमाण से प्रत्यक्षयोग्य वस्तु का ज्ञान होता है परन्तु उसके अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष से नहीं होता। घटाभाव का प्रतियोगी घट है जो उपस्थित रहने पर नेत्र आदि से अवश्य दिखलाई पड़ता है, क्योंकि वह प्रत्यक्षयोग्य होता है, परन्तु यदि प्रत्यक्षयोग्य घट भी दिखलाई न देता हो तो वह घट की अनुपलब्धि कही जायेगी। इसी अनुपलब्धि से घटाभाव की प्रमा (घटाभावाकारवृत्ति) उत्पन्न होती है। इस प्रकार की प्रमा प्रत्यक्ष से कदापि उत्पन्न नहीं हो सकती है, क्योंकि उस घटाभाव के साथ नेत्र आदि का सम्बन्ध नहीं होता है। प्रत्यक्ष प्रमाण की शक्ति तो मात्र घटाभाव के आधार भूतल को देखकर ही क्षीण हो जाती है। यदि अभाव-ग्रहण के प्रति प्रत्यक्ष कारण नहीं है तो फिर उसे असाधारण कारण रूप करण भी नहीं कहा जा सकता है। नेत्र का अन्वय-व्यतिरेक घटाभाव के आधारभूत भूतल के ग्रहणमात्र में ही उपयुक्त है, उसके अभाव-ग्रहण में नहीं। इस अभाव के चार प्रकार हैं- प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, अत्यन्ताभाव तथा अन्योन्याभाव। उत्पत्ति के पूर्व मृत्तिका में घट के अभाव को घट का प्रागभाव कहते हैं। यह घट के उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाता है। अतएव प्रागभाव अनित्य है। घट को दण्ड से तोड़ देने पर जो अभाव दिखलाई पड़ता है, उसे प्रध्वंसाभाव कहते हैं। प्रध्वंसाभाव के आधार कपालादि के नष्ट हो जाने पर प्रध्वंसाभाव का भी नाश हो जाता है। अतएव यह भी अनित्य है। वायु में रूप न था, न है तथा न होगा। ऐसे त्रैकालिक अभाव को अत्यन्ताभाव कहते हैं। यह भी स्वाधिकरण के नाश से नष्ट हो जाने के कारण अनित्य है। घट पट नहीं है, इस प्रतीति में दिखलाई देने वाले अभाव को अन्योन्याभाव कहते हैं। इसी के लिए ही भेद, विभाग एवं पृथक्त्व शब्द का भी प्रयोग किया जाता है। यह भेद अधिकरण के सादि होने पर सादि तथा अधिकरण के अनादि होने पर अनादि होता है। उदाहरण के लिए घट-पट का भेद सादि तथा जीव-ब्रह्म का भेद अनादि है।

वस्तुतः भेद के न होने पर भी आकाश में घट आदि रूप उपाधि के रूप में दिखलाई देने वाला भेद सोपाधिक तथा घट-पट का भेद निरुपाधिक है। अखण्ड ब्रह्मचैतन्य में परमार्थतः भेद न होते हुए भी माया से कल्पित प्रपञ्च को लेकर जीव, ईश्वर आदि कल्पित भेद दिखलाई पड़ते हैं, अतएव ब्रह्मात्मैक्य अपरोक्षानुभव से अविद्या के नष्ट होते ही सम्पूर्ण भेद का भी नाश हो जाता है। केवल अखण्ड सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म ही शेष रह जाता है। जिस प्रकार स्वप्न से जगे हुए व्यक्ति को स्वप्न दृश्य नहीं दिखलाई पड़ते हैं, उसी प्रकार महास्वप्न से जगे हुए तत्त्ववेत्ता को सकारण प्रपञ्च नहीं दिखलाई देता। यही ज्ञान की चरम सीमा है, जिसे विरले व्यक्ति ही प्राप्त करते हैं।

(९) विषय : वेदान्त का प्रतिपाद्य विषय जीव-ब्रह्म की एकता है। इसी का बोध कराने के लिए अध्यारोप एवं अपवाद-न्याय का आश्रय लिया जाता है। सम्पूर्ण श्रुतियों का तात्पर्य अद्वैतबोध में ही है। तत् एवं त्वम् पदों के वाच्यार्थ जीव और ईश्वर में औपाधिक भेद रहने पर भी उनके लक्ष्यार्थ निरुपाधिक चैतन्य में बिल्कुल भेद नहीं है। इसको श्रुति, युक्ति तथा अनुभव से समझा जा सकता है। यही वेदान्त का मुख्य विषय है।

(१०) प्रयोजन : समस्त दुःखों की निवृत्ति तथा परमानन्द की प्राप्ति ही वेदान्त का प्रयोजन है। यह आत्मज्ञान के अधीन है। यही मोक्ष है। दुःखनिवृत्ति एवं परमानन्द की प्राप्ति नित्य सिद्ध होते हुए भी अविद्या के कारण प्रतीत होने वाले दुःख तथा आनन्दाभाव का ब्रह्मविद्या के द्वारा निराकरण की अपेक्षा रखते हैं। अन्य साधन इसी के अन्तरङ्ग साधन ब्रह्मात्मैक्य अपरोक्षानुभव है। यह साधनचतुष्टय से सम्पन्न मुमुक्षुओं को महावाक्य के श्रवण मात्र से होता है।

यद्यपि वेदान्त में श्रवण, मनन एवं निदिध्यासन के द्वारा ब्रह्मात्मैक्य-बोध को कतिपय आचार्यों ने स्वीकार किया है, तथापि असम्भावना, विपरीत भावना आदि दोष से रहित व्यक्ति को महावाक्य के श्रवण मात्र से यह बोध हो जाता है। श्रवण से वेदान्तशास्त्र रूप प्रमाणगत असम्भावना की, मनन से ब्रह्म एवं आत्मा के तादात्म्य रूप प्रमेयगत असम्भावना की तथा निदिध्यासन से विपरीत भावना की निवृत्ति होती है। अतः अद्वैत ब्रह्म का साक्षात्कार महावाक्य के श्रवण से ही होता है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ -

१. **वेदान्तपरिभाषा,** धर्मराजाध्वरीन्द्र, एस.एस. सूर्यनारायण शास्त्री द्वारा अंग्रेजी अनुवाद के साथ सम्पादित मद्रास, अड्यार लाइब्रेरी तथा शोध संस्थान, १९७१.

२. **वेदान्तपरिभाषा,** स्वामी माधवानन्द द्वारा अंग्रेजी अनुवाद के साथ सम्पादित वेलूर मठ, कलकत्ता, १९७७.

३. **वेदान्तपरिभाषा,** विद्यानन्द जिज्ञासु की हिन्दी व्याख्या सहित ज्ञानसत्र प्रकाशन मन्दिर, नर्मदापुरम्, दिल्ली।

४. **वेदान्तपरिभाषा,** डॉ. गजानन शास्त्री मुसलगांवकर की हिन्दी व्याख्या सहित, चौखम्भ्बा विद्याभवन, वाराणसी।

५. **वेदान्तपरिभाषा,** ऐन एनालिटिकल स्टडी, डा. जी.पी. दास, अनु बुक्स, शिवाजी रोड, मेरठ।

६. **दि सिक्स वेज़ ऑफ नोइङ्ग,** डी.एम. दत्त, कलकत्ता, युनिवर्सिटी ऑफ कलकत्ता, १९७२.

७. वेदान्तकौमुदी, रामाद्वय, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी।

८. वृत्तिप्रभाकर, साधु निश्चलदास, वेंकटेश्वर स्टीमप्रेस, बम्बई, १९५४।

६. तत्त्वानुसन्धान :

तत्त्वानुसन्धान महादेव सरस्वती की कृति है। इसकी रचना १८वीं शती के प्रथम दशक में हुई थी, क्योंकि उनकी आरम्भिक रचना विष्णुसहस्रनाममृत्तिका है जिसकी रचना का काल उन्होंने स्वयं १७५० विक्रमी या १६९२ ई. बताया है -

> श्रीमत्स्वयंप्रकाशतीर्थाङ्घ्रिलब्धवेदान्तिसत्पदः
> महादेवो करोति धारण्यां विष्णुसहस्रनामगम्।
> खबाणमुनिभूमाने (१७५०) वत्सरे श्रीमुखाभिधे
> मार्गासिततृतीयायां नगरे तात्पलंकृते।।

उनके गुरु स्वयं प्रकाशानन्द सरस्वती ने उनको वेदान्ती की पदवी दी थी। तत्त्वानुसन्धान पर उन्होंने एक स्पोपज्ञ टीका भी लिखी है जिसका नाम अद्वैतचिन्ताकौस्तुभ है। अद्वैतचिन्ताकौस्तुभ प्रकाशित है। इसके अतिरिक्त तत्त्वानुसन्धान पर शुकाचार्य, स्वयंप्रकाशानन्द रामनारायण और अप्रन्दसरस्वतीकृत चार टीकाएं है जो अभी तक अप्रकाशित हैं। इन टीकाओं के कारण तत्त्वानुसन्धान का महत्त्व बढ़ा है और वह एक विशेष प्रस्थान का प्रवर्तक हो गया है।

वास्तव में तत्त्वानुसन्धान एक प्रकरण-ग्रन्थ है। इसका मुख्य विषय तत्पदार्थशोधन, त्वंपदार्थशोधन तथा ब्रह्मात्मैक्यतत्त्वशोधन है। इस प्रकार "तत् त्वमसि" के श्रवण, मनन और निदिध्यासन द्वारा आत्मा का साक्षात्कार करना इस ग्रन्थ का मुख्य प्रतिपाद्य है। अद्वैतवेदान्त का यही मुख्य विषय भी है जिसका निरूपण भगवत्पाद शंकराचार्य ने विशेष रूप से उपदेशसाहस्री में किया है। क्योंकि तत्त्वानुसन्धान अद्वैतवेदान्त के मुख्य विषय पर आधारित है, अतएव इसका प्रचार बहुत हुआ। इसके हिन्दी और गुजराती अनुवाद भी किये गये। डॉ. स्वयंप्रकाश पाण्डेय ने इस पर शोध करके 'तत्त्वानुसन्धान का दर्शन' नामक एक ग्रन्थ प्रकाशित किया है जिसमें तत्त्वानुसन्धान प्रस्थान का भी संक्षेप में विवरण दिया गया है। डॉ. सुरेन्द्रदास गुप्त ने अपने भारतीय दर्शन के इतिहास ग्रन्थ के द्वितीय भाग

के पृष्ठ ५६-५७ पर लिखा है कि इस प्रस्थान पर विवरण-प्रस्थान की अपेक्षा सुरेश्वर, सर्वज्ञात्ममुनि और वाचस्पति मिश्र का अधिक प्रभाव था। उनका यह कथन सत्य है। परन्तु उनके इस कथन में थोड़ा संशोधन भी अपेक्षित है, क्योंकि वाचस्पति मिश्र भामती-प्रस्थान से सम्बन्धित हैं और सुरेश्वर तथा सर्वज्ञात्मा वार्तिक-प्रस्थान से, और यह निश्चय करना आवश्यक है कि इन दोनों प्रस्थानों में तत्त्वानुसन्धान के ऊपर किसका प्रभाव अधिक है। डॉ. स्वयंप्रकाश पाण्डेय ने दिखाया है कि इनमें से वार्तिक-प्रस्थान का प्रभाव तत्त्वानुसन्धान पर अधिक है। इसके लेखक वेदान्त सम्प्रदाय की मुख्य धारा ब्रह्मसूत्रभाष्यवार्तिक टीका की परम्परा को मानते हैं। वे शंकराचार्य के शारीरकभाष्य, सुरेश्वराचार्य के बृहदारण्यकवार्तिक, सर्वज्ञात्मा के संक्षेपशारीरक तथा वाचस्पति मिश्र की भामती टीका को अद्वैतवेदान्त की मुख्यधारा के ग्रन्थ मानते हैं। किन्तु इनमें भी वे शंकराचार्य, सुरेश्वराचार्य और सर्वज्ञात्मुनि के विचारों के सन्निकट हैं। परन्तु फिर भी वे वार्तिक-प्रस्थान के अनुयायी नहीं हैं।

वास्तव में १८वीं शती में अद्वैतवेदान्त के सभी पूर्ववर्ती प्रस्थानों का न्यूनाधिक प्रभाव पड़ा और इस कारण वह उन सभी प्रस्थानों से निरपेक्ष या स्वतन्त्र हो गया। इस प्रस्थान के प्रमुख ग्रन्थ के रूप में तत्त्वानुसन्धान प्रतिष्ठित हो गया। साधकों के बीच इसका जितना प्रभाव है उतना धर्मराज की वेदान्तपरिभाषा अथवा सदानन्द के वेदान्तसार का नहीं है। इस दृष्टि से इसका महत्त्व अद्वैतवेदान्त के प्रमुख पाठ्य-ग्रन्थ के रूप में उभरा है।

महादेवानन्द सरस्वती ने कई स्थानों पर अपने मत को नृसिंहाश्रम तथा विद्यारण्य स्वामी के मतों से भिन्न किया है। विशेष रूप से वे माया और अविद्या में भेद करते हैं और एकजीववादी होते हुए भी दृष्टिसृष्टिवादी नहीं हैं। वस्तुतः तत्त्वानुसन्धान-प्रस्थान वेदान्तपरिभाषा-प्रस्थान का विकल्प है। वेदान्तपरिभाषा विवरण-प्रस्थान से अधिक संबंधित है और न्यायशास्त्र के, विशेषतः नव्यन्याय के प्रभाव में है। उसके लेखक धर्मराज नृसिंहाश्रम के शिष्य थे। नृसिंहाश्रम १७वीं शती के एक महान् अद्वैतवेदान्ती थे जिन्होंने खण्डनखण्डखाद्य की परम्परा में भेदधिक्कार नामक एक प्रकरण-ग्रन्थ लिखा, वार्तिक-प्रस्थान के सर्वज्ञात्मुनि के संक्षेपशारीरक पर तत्त्वबोधिनी टीका लिखी तथा विवरणप्रस्थान पर पंचपादिका-विवरणप्रकाशिका लिखी। इनके अतिरिक्त उन्होंने अद्वैतदीपिका, अद्वैतपंचरत्न, अद्वैत बोधदीपिका, अद्वैतरत्नकोश और तत्त्वविवेक नामक प्रकरणग्रन्थ लिखे। विवरण-प्रस्थान में उनका नाम पद्मपाद, प्रकाशात्मा और विद्यारण्य के बाद सर्वोच्च है। अप्पयदीक्षित उनसे प्रभावित थे। वेदान्त-परिभाषा १७वीं और १८वीं शती में नृसिंहाश्रम प्रवर्तित अद्वैतवेदान्तानुशीलन का पाठ्य-ग्रन्थ हो गया।

तत्त्वानुसन्धान वेदान्तपरिभाषा-प्रस्थान की अपेक्षा अद्वैतवेदान्त के मुख्य सम्प्रदाय के अधिक सन्निकट है, क्योंकि सर्वप्रथम उसमें ब्रह्मसूत्र के तौल पर चार परिच्छेद हैं जबकि वेदान्तपरिभाषा में ८ परिच्छेद हैं। दूसरे, उसका मुख्य वर्ण्यविषय तत्त्वमसि और प्रमा है, जबकि वेदान्त परिभाषा का वर्ण्यविषय प्रमाण विवेचन है। पुनश्च वेदान्तपरिभाषा पर

नव्यन्याय का प्रभाव है। तत्त्वानुसन्धान अपेक्षाकृत इस प्रभाव से मुक्त है। वेदान्तपरिभाषा विवरण-प्रस्थान से संयुक्त है और तत्त्वानुसन्धान उससे मुक्त होकर वाचस्पति मिश्र तथा सुरेश्वर की परम्पराओं से संयुक्त है। वेदान्तपरिभाषा मननशास्त्र है तो तत्त्वानुसन्धान निदिध्यासनशास्त्र है। तत्त्वानुसन्धान का प्रभाव साधकों पर जितना पड़ा है उतना वेदान्त-परिभाषा का नहीं। वृत्ति और प्रमा की जो परिभाषाएं तत्त्वानुसन्धान में दी गयी हैं वे परवर्ती वेदान्तियों को स्वीकार्य हो गयीं। विषय को अभिव्यक्त करने वाला अन्तःकरण का परिणाम वृत्ति है। पुनश्च प्रमा की परिभाषा है-बोधेद्धा वृत्ति या वृत्तीद्धा चैतन्य प्रमा है। प्रमा अखण्डज्ञान है। बोध (आत्मा) और वृत्ति (विषय) दोनों की अभेद प्रमा है। इस प्रकार प्रमा का विवेचन इस प्रस्थान का मुख्य प्रतिपाद्य है। तत्त्वानुसन्धान में चार परिच्छेद हैं। प्रथम परिच्छेद में पारमार्थिकी प्रमा का निरूपण है। द्वितीय परिच्छेद में व्यावहारिक प्रमा का विवेचन है जिसमें प्रत्यक्ष प्रमा, अनुमान प्रमा, उपमान प्रमा, शब्द प्रमा, अर्थापत्ति प्रमा और अभाव प्रमा शामिल हैं। तृतीय परिच्छेद में अप्रमा का निरूपण है और उसके निराकरण का उपाय बताया गया है। चतुर्थ परिच्छेद में अपरोक्ष प्रमा और जीवन्मुक्ति का विवरण है।

मुख्यरूप से तत्त्वमसि आदि महावाक्यों से उत्पन्न होने वाली प्रमा पारमार्थिकी है। वह शाब्दी और प्रत्यक्षा दोनों है। प्रत्यक्ष प्रमा के सन्दर्भ में प्रमा का निरूपण एक सारणी में यों रखा जा सकता है –

प्रत्यक्ष प्रमा

ईश्वरप्रमा (मायावृत्ति में प्रतिबिम्बित चैतन्य) — जीवप्रमा (अन्तःकरणवृत्ति में प्रतिबिंबित चैतन्य)

बाह्य प्रमा (व्यावहारिक प्रमा) — आन्तरप्रमा

शब्द स्पर्श रूप रस गन्ध

आत्मगोचरा — सुखादिगोचरा

विशिष्टात्मविषया — शुद्धात्मविषया (पारमार्थिक प्रमा)

यहाँ शुद्ध आत्मविषया आत्मगोचरा आन्तर प्रत्यक्ष प्रमा पारमार्थिक प्रमा है। इसी प्रकार प्रत्यक्षादि छः प्रमाणों के बाह्य प्रमा और आन्तर प्रमा के भेद हैं। उन प्रमाणों से ब्रह्मात्मैक्य तत्त्व का जो ज्ञान होता है वह पारमार्थिक प्रमा है और उसके अतिरिक्त उनसे जो बाह्य विषयों का ज्ञान होता है वह व्यावहारिक प्रमा है।

प्रमा

व्यावहारिक (द्वैतपरक) पारमार्थिक (अद्वैतपरक)

प्रत्यक्ष अनुमान शब्द उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धि

प्रत्यक्ष अनुमान शब्द उपमान अर्थापत्ति अनुपलब्धि

अप्रमा अज्ञान है। अज्ञान के दो भेद हैं-माया और अविद्या। दोनों प्रकार का अज्ञान उपाधियों की उत्पत्ति का कारण है। उपाधि की परिभाषा महादेवानन्द सरस्वती इस प्रकार देते हैं -'उपाधिनाम स्वस्मिन् इव स्वसंर्गिणि स्वधर्मासंजकः' -अपने संसर्गी में अपने धर्म का ऐसा असंसर्ग कारक जो मानो अपने में ही है उपाधि है। उपाधि का यह लक्षण माया से लेकर घटपर्यन्त सभी विषयों में सटीक बैठता है। उपाधि का प्रस्ताव करने के कारण अद्वैतवेदान्त 'इवदर्शन' (फिलासफी ऑफ ऐज इफ) लगता है जिसका विशेष निरूपण जर्मनी में वैहिंगर ने किया है और जिसका संकेत डा. रामचन्द्र दत्तात्रेय रानाडे ने उपनिषदों के दर्शन में भी देखा है।

वास्तव में सम्पूर्ण प्रपंच औपाधिक है। औपाधिक होने के कारण वह काल्पनिक है। उसके तीन भेद हैं -व्यावहारिक, प्रातिभासिक और अज्ञानमय। व्यावहारिक अर्थ की उपलब्धि जाग्रत अवस्था है। प्रातिभासिक अर्थ की उपलब्धि स्वप्नावस्था है। अज्ञानमय अर्थ की उपलब्धि सुषुप्ति अवस्था है। पुनश्च जाग्रत, स्वप्न ओर सुषुप्ति में ये तीन अवस्थाएं प्रत्येक में आती हैं -अर्थात् जाग्रत में जाग्रत-जाग्रत, जाग्रत-स्वप्न, जाग्रत-सुषुप्ति ये तीन अवस्थाएं हैं। स्वप्न में स्वप्न-जाग्रत, स्वप्न-स्वप्न, स्वप्न-सुषुप्ति, ये तीन अवस्थाएं हैं। सुषुप्ति में जाग्रत-सुषुप्ति, स्वप्न-सुषुप्ति और सुषुप्ति-सुषुप्ति - ये तीन अवस्थाएं हैं। इन नौ अनुभवों के उदाहरण क्रमशः निम्न हैं -

१. अयं घटः (यह घड़ा है) - जाग्रत-जाग्रत
२. इदं रजतम् (शुक्ति को देखकर यह चांदी है।) - जाग्रत-स्वप्न
३. स्तब्धोऽहम् (मैं स्तब्ध हूँ) - जाग्रत-सुषुप्ति
४. स्वप्ने मंत्रप्राप्तिः (स्वप्न में किसी गुरु से मंत्र प्राप्त करना) - स्वप्न-जाग्रत
५. स्वप्ने स्वप्नो मया दृष्टः (स्वप्न में यह अनुभव करना कि मैं स्वप्न देख रहा हूँ) - स्वप्न-स्वप्न
६. स्वप्ने यद् दृष्टं तन्नानुभवे (जो सपना देखा वह अनुभव में नहीं है।) स्वप्न-सुषुप्ति
७. सात्त्विकी सुखाकारा वृत्तिः (मै। सुखपूर्वक सोया)-सुषुप्ति-जाग्रत
८. राजसी सुखाकारा वृत्तिः (मै दुःखपूर्वक सोया) सुषुप्ति-स्वप्न
९. तामसी सुखाकारा वृत्तिः (गाढ निद्रा का अनुभव) सुषुप्ति-सुषुप्ति

सोऽहं या अहं ब्रह्मास्मि का अनुभव उपर्युक्त ९ प्रकार के अनुभवों से भिन्न है। इस कारण उसे तुरीय कहा गया।

तत्त्वानुसन्धान सम्प्रदाय से सम्बन्धित दार्शनिक तत्त्वानुसन्धान और उसकी टीकाओं के लेखकों के अतिरिक्त स्वप्रकाशानन्द सरस्वती हैं जिन्होंने माण्डूक्यकारिका पर मिताक्षरा नामक टीका लिखी है और भामती के आधार पर ब्रह्मसूत्र पर वेदान्तनयभूषण नामक एक टीका लिखी है। वे महादेवानन्द सरस्वती के गुरु थे। संभवतः वे उन स्वयं प्रकाशानन्द सरस्वती से भिन्न हैं जिन्होंने तत्त्वानुसन्धान पर एक टीका लिखी है। फिर इससे संबंधित तत्त्वानुसन्धान के हिन्दी अनुवादक चिद्घनानन्द हैं जो १६वीं शती के उत्तरार्द्ध में एक उच्चकोटि के अद्वैतवेदान्ती थे। उनका तत्त्वानुसन्धान इतना प्रसिद्ध हुआ कि बहुत से परवर्ती विद्वानों ने उनको ही तत्त्वानुसन्धान का मूल लेखक मान लिया। वास्तव में उनका तत्त्वानुसन्धान अद्वैतचिन्ताकौस्तुभ का ही स्वतन्त्र हिन्दी अनुवाद है।

सहायक ग्रन्थ :

१. महादेवानन्द सरस्वती-अद्वैतचिन्ताकौस्तुभ सहित तत्त्वानुसन्धान, बिबलियोथिका इण्डिका, कलकत्ता, १९२२।
२. डॉ. स्वयंप्रकाश पाण्डेय - तत्त्वानुसन्धान का दर्शन, दर्शन पीठ, इलाहाबाद, १९८६।
३ चिद्घनानन्द - तत्त्वानुसन्धान, कल्याण, बम्बई, १९१६, पुनर्मुद्रित बरेली, १९७९।
४. निश्चलदास, वृत्तिप्रभाकर, वेंकटेश्वर स्टीम प्रेस, बम्बई, १९४६।
५. निश्चलदास, विचारसागर, वेंकटेश्वर स्टीम प्रेस, बम्बई, १९५४।

द्वितीय भागः विशिष्टाद्वैतवाद का उद्भव और विकास

प्रथम : वैष्णव मत

प्रथम अध्याय

रामानुजपूर्व विशिष्टाद्वैत-वेदान्त

१. रामायण-महाभारत-पुराण

रामानुज सम्प्रदाय में वाल्मीकि रामायण तथा महाभारत मूल धर्मशास्त्र के रूप में प्रतिष्ठित हैं, महाभारत के भगवद्गीता, विष्णुसहस्रनाम, भीष्मस्तव, अनुस्मृति और गजेन्द्रमोक्ष इस सम्प्रदाय के पंचरत्न माने जाते हैं जिनका स्वाध्याय तथा पारायण सम्प्रदाय के अनुयायी प्रतिदिन करते हैं।

गीतासहस्रनामानि स्तवराजो ह्यनुस्मृतिः।
गजेन्द्रमोक्षणं चैव पंचरत्नानि भारते।।

इनमें से गजेन्द्रमोक्ष महाभारत में नहीं मिलता। जिस गजेन्द्रमोक्ष का पाठ किया जाता है वह वाराहपुराण में मिलता है। पुराणों में विष्णुपुराण और भागवतपुराण का स्वाध्याय रामानुज सम्प्रदाय में विशेषरूप से किया जाता है। रामायण, महाभारत और पुराणों में वेदान्तविषयक जो विवेचन हैं उनको रामानुज सम्प्रदाय श्रद्धापूर्वक स्वीकार करता है। वह इतिहास-पुराण द्वारा वेद-वेदान्त का उपबृंहण करता है।

२. पाञ्चरात्रादि संहिताएं

श्रीभाष्य २।२।३९-४२ में रामानुज ने पांचरात्रसंहिता, पौष्करसंहिता, सात्वतसंहिता और परमसंहिता से उद्धरण देकर भागवत सम्प्रदाय के चतुर्व्यूहवाद की प्रामाणिकता को सिद्ध किया है। इन संहिताओं में पांचरात्रसंहिता सबसे अधिक दार्शनिक है। उसके अनुसार चतुर्व्यूहवाद का तात्पर्य चतुर्विध आत्मस्वरूप है। वेदान्तवेष परब्रह्मीभूत नारायण ही पांचरात्र के वक्ता हैं। इस प्रकार पांचरात्रसंहिता तथा उक्त अन्य संहिताओं से रामानुज सम्प्रदाय ने अपने दर्शन तथा धर्म का समन्वय किया है। पांचरात्र आगम में प्रपत्ति के छः अंगों का सुन्दर वर्णन है। भगवान् के भक्त को वहाँ पंचकालज्ञ कहा गया है। वह अपने समय को ५ भागों में बांटकर भगवत्पूजा में लगा रहता है। पाँच कालों के नाम है- १. अभिगमन, (मनसा, वाचा, कर्मणा, जप ध्यान अर्चन से भगवान् के प्रति अभिमुख होना), २. उपादान (पूजासामग्री का संग्रह करना), ३. इज्या (पूजा करना), ४. स्वाध्याय (आगमग्रन्थों को पढ़ना), ५. योग (अष्टांगयोग का अनुष्ठान करना)।

३. आलवारों के दिव्य प्रबन्धम्

रामानुज वेदान्त उभय वेदान्त है। उसमें तमिल श्रुतियाँ वैसे ही प्रमाणित हैं जैसे संस्कृत श्रुतियाँ। तमिल श्रुतियों को तमिल वेद कहते हैं। इनके प्रणेता आलवार संत थे जो संख्या में बारह थे। इनके नाम कालक्रमानुसार एस. कृष्णाचारी आयंगर के मतानुसार निम्न प्रकार हैं-

बारह आलवार

	तमिल नाम	संस्कृत नाम
प्राचीन काल	पोयगै आलवार	सरयोगी
	भूतन्ता आलवार	भूतयोगी
	पेय आलवार	महद्योगी (भ्रान्तयोगी) भक्तिसार
परवर्ती काल	नाम्य आलवार	मधुर कवि शठकोप (शठारि-बकुलाभरण)
		कुलशेखर
	पेरिय आलवार	विष्णुचित्त (भट्टनाथ)
	अण्डाल	गोदा
अन्तिम काल	टोण्डरडिप्पोडि	भक्तांघ्रिरेणु (विप्रनारायण)
	तिरुप्पन आलवार	योगिवाहन (मुनिवाहन)
	तिरुमगै आलवार	परकाल (नीलन्)

'आलवार' शब्द तमिलभाषा का है। इसका अर्थ है अध्यात्मज्ञानरूपी सागर में गोता लगाने वाला। सभी आलवार उच्चकोटि के भक्त थे। उन्हें दिव्यसूरि कहा जाता है। उनकी वाणियों के संग्रह को नालायिर प्रबन्धम् (दिव्य प्रबन्ध) कहा जाता है। ये तमिल भाषा में हैं। इन्हें तमिलवेद या वैष्णववेद कहा जाता है। उनमें प्रपत्ति अर्थात् शरणागति-रूप भक्ति का पूर्ण विकास हुआ है। आलवारों के आराध्य देव कृष्ण थे। कृष्णलीला के विविध पक्षों का वर्णन उनकी गाथाओं में मिलता है। कुलशेखर आलवार के इष्टदेव भगवान् राम थे।

आलवारों में शठकोप अछूत जाति के थे। योगिवाहन चाण्डाल थे। परकाल यति नीच जाति के थे और भगवद्भक्त होने के पूर्व डाकू थे। गोदा महिला थी और विष्णुचित्त की कन्या थी। कुलशेखर क्षत्रिय राजा थे। एस. कृष्णाचारी आयंगर के अनुसार सभी आलवारों का युग प्रथम शताब्दी ईसवी से लेकर ८वीं शती ईसवी का प्रथमार्ध था। परकाल यति का काल ७५० ई. के आस-पास माना जाता है और सरयोगी का प्रथमशती ईसवी। किन्तु डॉ. रामकृष्ण गोपाल भण्डारकर ने कुलशेखर के समय को ११५० ई. के आस-पास निश्चित किया है। उनकी इस खोज से आलवारों का जो कालक्रम ऊपर दिया गया है उसमें

भी हेरफेर हो जाता है। कुछ भी हो ये सभी आलवार रामानुज के पूर्व थे। वे ही उनके ईश्वरवाद और प्रपत्ति-मार्ग के प्रवर्तक थे। सभी आलवारों में सर्वश्रेष्ठ शठकोप थे। उनकी चार कृतियां है-तिरुविरुत्तम तिरुवसिरियनु, पेरिय तिरुवतिरि और तिरुवायोमोडि। अन्तिम को द्रविडोपनिषद् के नाम से संस्कृत में रूपान्तरित किया गया है। उस पर रम्य जामातृमुनि ने द्रविडोपनिषत्संगति तथा वेदान्तदेशिक ने द्रविडोपनिषत्-तात्पर्यरत्नावली नामक व्याख्याएं लिखी हैं। गोदा की दो कृतियां हैं जिनके नाम नाच्चियार तिरुमोडि और तिरुप्पावै हैं। पहले में १४३ पद्य हैं और दूसरे में ३० पद्य हैं। संस्कृत में तिरुप्पावै का अनुवाद श्रीव्रतम् के नाम से किया गया है। इसमें नीला देवी का उल्लेख है जो राधा का एक नाम है। मधुरकवि शठकोप के शिष्य थे। उन्होंने अपने गुरु की जीवनी लिखी थी, और उनके तिरुवायोमौडि का संग्रह या संकलन किया था। जात्या वे ब्राह्मण थे। गुरुभक्ति को उन्होंने ईश्वर-भक्ति के समकक्ष कर दिया है। उनकी एक और कृति कण्णिनुप्प शिरुत्तांबु है जिसका संस्कृत अनुवाद ग्रन्थिमत्सूक्ष्म ह्रस्वरज्जु के नाम से किया गया है।

कुलशेखर आलवार मालावार के राजा थे। तमिल में उन्होंने पेरुमाल तिरोमोडि नामक ग्रन्थ लिखा। संस्कृत में उनकी एक रचना है जिसका नाम मुकुन्दमाला है। इसमें मुकुन्द या कृष्ण की स्तुति की गयी है। इसका निम्नलिखित श्लोक भागवतपुराण के एकादश स्कन्ध के द्वितीय अध्याय का ३६वाँ श्लोक है-

कायेन वाचा मनसेन्द्रियैर्वा
बुद्धात्मना वानुसृतः स्वभावात्।
करोमि यद्यत्सकलं परस्मै
नारायणायैव समर्पयामि।।

मेरी समझ में यह भागवतपुराण का प्राचीनतम उद्धरण है। मुकुन्दमाला के दो संस्करण (एक छोटा, एक बड़ा) मिलते हैं। इस पर कई टीकाएं भी हैं।

पुराण के निम्न श्लोक द्रविडप्रदेश के विमलभक्त आलवारों का संकेत करते हैं-

कृतादिषु प्रजा राजन् कलाविच्छन्ति सम्भवम्
कलौ खलु भविष्यन्ति नारायणपरायणाः।।
क्वचित् क्वचिन्महाराज द्रविडेषु च भूरिशः।
ताम्रपर्णी नदी यत्र कृतमाला पयस्विनी।
कावेरी च महापुण्या प्रतीची च महानदी।।
ये पिबन्ति जलं तासां मनुजा मनुजेश्वर।
प्रायो भक्ता भगवति वासुदेवेऽमलाशयाः।।
भागवतपुराण ११।५।३८-४०

शठकोप की चारों सहस्रगीतियाँ चार तमिलवेद हैं। परकाल यति के तमिल में छः ग्रन्थ हैं जिनमें तिरुमलय और पेरिय तिरुमोडि बहु प्रचलित हैं। उनके ग्रन्थ तमिल वेदांग कहे जाते हैं संभवतः संख्या में छः होने के कारण। ग्रन्थकार के रूप में भी सभी आलवारों में परकाल का स्थान शठकोप के बाद दूसरे स्थान पर आता है। अन्य आलवारों के १४ ग्रन्थ हैं जो चतुर्दश तमिलवेदोपांग कहे जाते हैं। इस प्रकार तमिल-वेद भी अंगों और उपांगों से विभूषित है।

'दिव्य प्रबन्धम्' का सर्वप्रथम संग्रह नाथमुनि ने किया था। लगभग ४००० गाथाओं को उन्होंने एक-एक हजार के चार भागों में बाँटा था। प्रत्येक भाग को सहस्रगीति कहा जाता है। प्रत्येक सहस्रगीति भी १० शतकों में बाँटी गयी है और प्रत्येक शतक १० दशकों में है। अन्त में प्रत्येक दशक में १० गाथाएं हैं। इस प्रकार सहस्रगीति का विभाजन बड़े वैज्ञानिक ढंग से किया गया है। आलवारों के कुछ तमिलवाक्यों का एक अनुवाद गोवर्धन रंगाचार्य ने संस्कृत में किया है जो श्री वेंकटेश्वर प्रेस बम्बई से १६१३ ई. में प्रकाशित है। इसमें शठकोप का निम्न वाक्य अविज्ञेय ईश्वर की एक और अद्वितीय सत्ता का कितना सुन्दर वर्णन करता है।

तिष्ठन्त आसीनाः शयानाः संचरन्त अतिष्ठन्त
अनासीना अशयाना असंचरन्तश्च ये तत्सर्व
सदैकस्वभाववानिति ज्ञातुमशक्यः
सदैकस्वभावतया स्थितोऽस्माकं दृढ।।

(गोवर्धन रंगाचार्यकृत तिरुवाय मोडि १.१.६ का अनुवाद)

शठकोप अहर्निश नारायण परायण थे। श्रीमन् नारायण से उनका वियोग कभी नहीं हुआ-

श्रीमन्नारायण इति शब्दे श्रुतेऽपि प्रवहति नेत्रजलम्।
विचनोम्याश्चर्यमेव रात्रौ च समीचीने दिवसे च मध्ये,
विच्छेदमन्तरा स्नेहं कृत्वा मां न त्यजति विश्वस्य पूर्णः।।
(वही १।१०।८)

शठकोप ने अनेक पदों में कहा है- 'कृष्णं विना नास्ति शरणं पश्यत'। इससे उनके द्वारा शरणागति-रूप प्रपत्ति नामक भक्ति की अवतारणा हुई है। उनके पदों में एकेश्वरवाद और प्रपत्तिमार्ग की बड़ी सशक्त अभिव्यक्ति हुई है। भक्तमाल में नाभादास ने उन्हें पुनीत मुनिवर्य कहा है और वैष्णव सम्प्रदाय का चतुर्थ आचार्य माना है। उनके पूर्व के तीन आचार्य नारायण, लक्ष्मी और विष्वक्सेन देवता हैं। अतएव शठकोप ही प्रथम मनुष्य हैं जिन्हें श्रीवैष्णव सम्प्रदाय का आद्य प्रवर्तक कहा जा सकता है।

४. गुरुपरम्परा के ग्रन्थ

रामानुज तक श्रीवैष्णव सम्प्रदाय की गुरुपरम्परा यों है-

१. नारायण, २. लक्ष्मी, ३. विष्वक्सेन, ४. शठकोप, ५. बोपदेव, ६. नाथमुनि, ७. पुण्डरीकाक्ष, ८. राममिश्र, ९. यामुनाचार्य, १०. पूर्णाचार्य और, ११. रामानुज। इनमें से नाथमुनि से लेकर रामानुज तक के आचार्य श्रीवैष्णव सम्प्रदाय के मान्य देशिक (गुरु) हैं। नाभादास ने बोपदेव को भी इसी सम्प्रदाय में रखा है। उनके भी कई ग्रन्थ हैं जिनमें भक्तिदर्शन विकसित हुआ है। प्रसिद्धि है कि बोपदेव ने लुप्त भागवतपुराण का उद्धार किया है इससे कुछ लोगों ने यह माना था कि बोपदेव ही भागवतपुराण के लेखक हैं। पर यह मान्यता अब असिद्ध हो गयी है, क्योंकि बोपदेव रामानुज के परवर्ती थे। वे संस्कृत के प्रकाण्ड विद्वान् थे और मंत्री हेमाद्रि के आश्रित थे जिनका समय तेरहवीं शताब्दी है। वास्तव में बोपदेव ने भागवत की एक विषय-सूची तैयार की थी और भागवतपुराण पर परमहंसप्रिया नामक एक टीका लिखी थी। भागवततत्त्व का विवेचन उन्होंने दो और ग्रन्थों में किया है, उनके नाम हरिलीलामृत और मुक्ताफल हैं। हरिलीलामृत में सम्पूर्ण भागवत-पुराण का सारांश है। इस कारण इसका दूसरा नाम भागवतानुक्रमणिका है। मुक्ताफल पर हेमाद्रि की टीका भी है। कुछ भी हो, श्रीवैष्णव सम्प्रदाय बोपदेव को अपनी गुरुपरम्परा में सम्मिलित नहीं करता है। उसकी परम्परा यथार्थतः नाथमुनि से आरम्भ होती है। परन्तु चूंकि भागवतपुराण का प्रभाव रामानुजसम्प्रदाय पर पड़ा है और रामानुज ने स्वयं वेदार्थसंग्रह में भागवतपुराण का उल्लेख किया है और वेदान्तसार में भागवतपुराण के कई श्लोकों को उद्धृत भी किया है और बोपदेव ने भी भागवत दर्शन का उद्धार किया था इस कारण कुछ क्षेत्रों में यह मान्यता चल पड़ी कि बोपदेव भी श्रीवैष्णवसम्प्रदाय की गुरु-परम्परा में आते हैं। इस मान्यता की सत्यता इतनी ही प्रतीत होती है कि भागवतपुराण का श्री-वैष्णव सम्प्रदाय पर प्रभाव है और उसके कर्ता को इस कारण रामानुज के श्रीवैष्णव सम्प्रदाय के स्रोत के रूप में माना जाता है। संभवतः नाथमुनि ने इस परम्परा को भागवत पुराण से जोड़ा था।

रामानुज वेदान्त के अनुसार भागवतपुराण पर सुदर्शनसूरि ने शुकपक्षीय टीका (चौदहवीं शती) लिखी है, जिसको सम्प्रदाय में बड़ा आदर मिला है। भागवतपुराण निश्चित रूप से रामानुज के पहले की रचना है। भागवतपुराण की नवधाभक्ति श्री वैष्णवों को स्वीकार्य है। श्रवण, कीर्तन, वन्दन, अर्चन, स्मरण, पादसेवन, दास्य, सख्य और आत्मनिवेदन ये भक्ति के नौ प्रकार हैं-

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम्।
अर्चनं वन्दनं दास्यं सख्यमात्मनिवेदनम्।।
(भागवतपुराण ६।५।२३)

इसी प्रकार विष्वक्सेन का भी तात्पर्य विष्वक्संहिता है जो रामानुज सम्प्रदाय में एक मान्य आगमग्रन्थ हैं। उसके प्रणेता विष्वक्सेन नामक विष्णुरूप माने जाते हैं। कुछ भी हो, यदि उसके प्रणेता मानव हैं तो वे भी सम्प्रदाय की गुरुपरम्परा में हैं अन्यथा ग्रन्थरूपी गुरु का स्थान तो गुरु-परम्परा में सुरक्षित है ही।

नाथमुनि ने आलवारों में 'दिव्य-प्रबन्धम्' को चार सहस्रगीतियों में विभाजित किया था। इसके अतिरिक्त उन्होंने दो और ग्रन्थ लिखे थे-नयतत्त्व और योगरहस्य। परन्तु ये ग्रन्थ अनुपलब्ध हैं। इसके कुछ उद्धरण वेदान्तदेशिक ने नयसिद्धांजन में दिये हैं। पुण्डरीकाक्ष का भी कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। राममिश्र अध्यात्मरामायण के लेखक माने जाते हैं। किन्तु पं. रघुवर मिट्टूलाल शास्त्री ने स्वामी रामानन्द को अध्यात्मरामायण का लेखक सिद्ध किया है। वैसे कुछ अन्य लोग इन दोनों में से किसी को भी अध्यात्मरामायण का लेखक नहीं मानते हैं। इस प्रकार राममिश्र की भी कोई कृति उपलब्ध नहीं है।

वास्तव में यामुनाचार्य ही श्रीवैष्णवसम्प्रदाय और विशिष्टाद्वैत वेदान्त के प्रथम मान्य आचार्य हैं। इनकी निम्नलिखित कृतियां हैं-

१. आलवन्दार स्तोत्र या स्तोत्ररत्न।
२. सिद्धित्रय जिसमें आत्मसिद्धि, ईश्वरसिद्धि और संवित्सिद्धि सम्मिलित हैं।
३. गीतार्थसंग्रह जो भगवद्गीता का एक स्वतंत्रभाष्य है।
४. आगम प्रामाण्य जिसमें पांचरात्रादि आगमों के प्रामाण्यों को सिद्ध किया गया है। आगम और निगम (वेद) दोनों के प्रामाण्य एक जैसे हैं।
५. श्रीचतुःश्लोकी जिसमें लक्ष्मी की स्तुति है।

इनके अतिरिक्त उनका एक और ग्रन्थ था महापुरुषनिर्णय-जो अनुपलब्ध है। संभवतः वह विष्णु को महापुरुष सिद्ध करने वाला ग्रन्थ था।

यामुनाचार्य नाथमुनि के पौत्र थे। उनका जन्म यमुना के किनारे हुआ था। उस समय उनके माता-पिता तीर्थयात्रा पर वहाँ गये थे। उनका नाम आलवन्दार के नाम से प्रसिद्ध हुआ। आलवन्दार का अर्थ है विजयी। उन्होंने किसी विद्वान् को शास्त्रार्थ में पराजित किया था। तब से उन्हें आलवन्दार कहा जाने लगा।

आलवन्दार स्तोत्र में यामुनाचार्य ने नाथमुनि की वन्दना प्रशस्तिपूर्वक की है। उन्होंने नाथमुनि को परमार्थ तथा समग्र भक्तियोग का अवतार कहा है (आलवन्दारस्तोत्र)। वहीं पंचम श्लोक में उन्होंने शठकोप को प्रणामांजलि अर्पित की है और चतुर्थ में पराशर को जो विष्णुपुराण के लेखक माने जाते हैं। ग्यारहवें श्लोक में कहा गया है कि कौन वैदिक है जो नारायण को परमेश्वर नहीं मानता-

स्वाभाविकानवधि कातिशयेशितृत्वं
नारायण! त्वयि न मृष्यति वैदिकः कः?

इसी प्रकार आलवन्दार स्तोत्र में रामानुज-दर्शन के बीज भरे हैं। शरणागति का सिद्धान्त तो कूट-कूट कर भरा है।

५. रामानुज के पूर्ववर्ती वेदान्ताचार्य

यामुनाचार्य ने सिद्धित्रय में अपने कुछ पूर्ववर्ती आचार्यों को विप्रलुब्ध कहा है-आचार्य टंक, भर्तृप्रपंच, भर्तृमित्र, ब्रह्मदत्त, शंकरश्रीवत्सांक भास्करादिविरचित-सितासितविविध निबन्धन-शुद्धविप्रलुब्धबुद्धयो न यथावत् अन्यथा च प्रतिपद्यत इति तत्प्रतिपत्तये युक्तः प्रकरणक्रमः। उन्होंने शंकराचार्य के पूर्ववर्तियों में टंक, भर्तृप्रपंच भर्तृमित्र, भर्तृहरि और ब्रह्मदत्त का उल्लेख किया है और उनके मतों से असहमति प्रकट की है। रामानुज ने वेदार्थसंग्रह में अपने पंथ को जिन आचार्यों से सेवित सिद्ध किया है उनमें यथाक्रम आते हैं बोधायन से भारुचि तक आचार्य-

भगवद्बोधायन-टंक-द्रमिड-गुहदेव-कपर्दि-भारुचिप्रभृत्यवगीत-शिष्टपरिगृहीत पुरातनवेदवेदान्तव्याख्यानसुव्यक्तार्थश्रुतिनिकरनिदर्शनोऽयं पन्थाः। श्रीभाष्य में वे कहते हैं कि भगवान् बोधायन ने ब्रह्मसूत्र पर एक विस्तृत वृत्ति लिखी थी जिसका अनेक पूर्वाचार्यों ने संक्षेप किया है। बोधायन को वृत्तिकार के नाम से जाना जाता है। रामानन्द सम्प्रदाय भी बोधायन को एक विशिष्टाद्वैतवादी आचार्य मानता है। अतः रामानुज के अन्तरंग साक्ष्य से तथा रामानन्द सम्प्रदाय के बहिरंग साक्ष्य से सिद्ध है कि बोधायन एक विशिष्टाद्वैत वेदान्ती थे, जिनकी वृत्ति के आधार पर रामानुज ने श्रीभाष्य लिखा। बोधायन के मत से मीमांसा और वेदान्त एक ही शास्त्र के अन्तरंग अंग हैं, १२ अध्यायों वाला जैमिनिसूत्र और चार अध्यायों वाला बादरायणसूत्र मिलकर षोडशलक्षण शास्त्र (१६ अध्यायों वाला शास्त्र) कहलाते हैं। रामानुज के अनुसार बोधायनवृत्ति एक संहिता थी। कुछ लोगों का अनुमान है कि बोधायनवृत्ति का नाम कृतकोटि था। किन्तु आधुनिक खोजों ने सिद्ध किया है कि कृतकोटि एक आचार्य का नाम था जो वेदान्ती थे और रामानुज के पूर्ववर्ती थे।

प्रो. संगमलाल पाण्डेय ने खोजा है कि शंकर, पद्मपाद आदि अद्वैत वेदान्त के आचार्यों ने ब्रह्मसूत्र के दो वृत्तिकारों के निर्देश किये हैं जिनमें से एक अद्वैतवेदान्ती उपवर्ष हैं और दूसरे विशिष्टाद्वैतवादी बोधायन हैं। उन्होंने इन दोनों की वृत्तियों के प्रमुख सिद्धान्तों की पुनर्रचना भी की है। (देखिए उनका ग्रन्थ प्री शंकर अद्वैत फिलासफी)।

रामानुज कहते हैं कि बोधायन के अनुसार जीवात्मा अणु है और ईश्वर विभु है तथा ईश्वर तक पहुँचने का मार्ग ज्ञानकर्म-समुच्चय का मार्ग है, केवल ज्ञानमार्ग नहीं।

बोधायन, टंक, द्रमिड, गुहदेव, कपर्दि और भारुचि के ग्रन्थ आज अनुपलब्ध हैं। परवर्ती विशिष्टाद्वैत-साहित्य में उनके कतिपय वचन मिलते हैं जिनके आधार पर उन्हें विशिष्टाद्वैतवादी माना जाता है। श्रीभाष्य में उद्धृत बोधायन के २३ वाक्यों को उदयवीर शास्त्री ने वेदान्तदर्शन के इतिहास में दिया है। रामानन्द-सम्प्रदाय में बोधायन के कई और

ग्रन्थ बताये जाते हैं, किन्तु उनकी प्रामाणिकता उनके सम्प्रदाय के अतिरिक्त अन्य परम्पराओं से प्रमाणित नहीं है। रामानुजोत्तर विशिष्टाद्वैतवाद में बोधायन, टंक तथा द्रमिड क्रमशः वृत्तिकार, वाक्यकार और भाष्यकार के नाम से जाने जाते हैं।

भर्तृप्रपंच आदि वेदान्ती भेदाभेदवादी थे। रामानुज ने भेदाभेदवाद का भी खण्डन उसी प्रकार से किया है जिस प्रकार से अभेदवाद का। पहले उन्होंने यादवप्रकाश से वेदान्त का अध्ययन किया था। यादवप्रकाश मूलतः भेदाभेदवादी थे। रामानुज से उनका मतभेद था। रामानुज ने उनके मत का निरादर करते हुए विशिष्टाद्वैतवाद को स्वीकारा था।

६. ईश्वरवाद

रामानुज के पूर्ववर्ती सभी दिव्यसूरि तथा आचार्यगण एकेश्वरवादी थे। वे नारायण या विष्णु को भगवान् मानते थे। विष्णु ही सृष्टिकर्त्ता, धर्ता और हर्ता हैं। उनकी तीन शक्तियां हैं- श्री (लक्ष्मी), भू और लीला। उनके छः गुण हैं-ऐश्वर्य, तेज, शक्ति, बल, वीर्य और विज्ञान। विज्ञान भगवान् का स्वरूप है। वह धर्मिभूत है। अन्य गुण धर्मभूत हैं। ऐश्वर्य अबाधित इच्छाशक्ति है। तेज का अर्थ सहकारी से निरपेक्षता है। शक्ति का अर्थ श्रम का अभाव है, थकान न होना। वीर्य का अर्थ निर्विकारता है। इन छः गुणों (षाड्गुण्य) से सम्पन्न होना ही भगवान् का लक्षण है, भगवत्-तत्त्व है। धर्म-स्थापना के निमित्त विष्णु भगवान् प्रत्येक युग में अवतार लेते हैं। ये अवतार भगवान् के विभव कहे जाते हैं। कृष्ण, राम आदि इसी कोटि में आते हैं। विभव के अतिरिक्त भगवान् के चार और रूप भी हैं-परस्वरूप, व्यूहरूप, अन्तर्यामी रूप और अर्चारूप। परस्वरूप का नाम वासुदेव है जिनमें उक्त छः गुण हैं। व्यूहरूप में संकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध ये तीन रूप हैं जो भगवान् वासुदेव के शान्तोदित रूप हैं। अन्तर्यामी रूप में भगवान् सभी जीवों में विद्यमान हैं। अर्चारूप में भगवान् मंदिरों और मूर्ति में विराजमान हैं। रामानुज-सम्प्रदाय की गुरु-परम्परा के सभी आचार्य गुरु श्रीरंगम् के उपासक थे। उनके इष्टदेव श्रीरंगम् मन्दिर में प्रतिष्ठिापित श्रीरंग भगवान् की मूर्ति थे। नाथमुनि के समय से ही वहाँ आलवारों के दिव्य-प्रबन्धम् का गायन होता चला आ रहा है।

भगवान् को प्राप्त करना, उनके सान्निध्य में रहना ही मानव-जीवन का परम लक्ष्य है। भगवत्प्राप्ति ही मोक्ष है।

७. प्रपत्तिमार्ग

रामानुज-सम्प्रदाय का प्रपत्तिमार्ग उनकी परम्परा में प्राचीन आचार्यों की रचनाओं में पर्याप्त रूप से मिलता है। प्रपत्ति का अर्थ है, शरणागति, भगवान् की शरण में जाना, उनसे प्रपन्न होना। यह कैतवरहित, अहंकार-विगलित भक्ति है। इसके छः अंग हैं-

१. आनुकूल्य संकल्प। ईश्वरेच्छा का पालन करना। अपने को ईश्वराधीन कर देना।

२. प्रातिकूल्यवर्जन। ईश्वर को जो अप्रिय हो उसका त्याग करना।

३. महाविश्वास। भगवान् अनुग्रहवान् या कृपालु हैं। इनमें अटूट विश्वास करना। उनकी अहैतुकी कृपा का पात्र होना।

४. कार्पण्य। अपने को अंकिंचित्कर (दीन) समझना कार्पण्य है अर्थात् ज्ञान, कर्म और भक्ति करने में अपनी असमर्थता का भाव।

५. गोप्तृत्व-वरण। भगवान् रक्षक हैं। वे तारक हैं। इस रूप में उनका वरण करना गोप्तृत्व-वरण है।

६. आत्मनिक्षेप। भगवान् के प्रति पूर्णतया आत्म-समर्पण करना आत्मनिक्षेप है। प्रपत्तिमार्गी कामरहित, स्थितप्रज्ञ और शान्तचित्त होता है। वह अहर्निश भगवान् का नाम लेता रहता है और उनका मंत्र जपता रहता है। मंत्रजप से ही सिद्धियां और भगवत्-प्राप्ति होती है। सम्प्रदाय में तीन प्रकार के मंत्र हैं जिनका विवेचन रहस्यात्मक ढंग से किया जाता है। ये मंत्र अधोलिखित हैं-

१. मंत्र-'ॐ नमो नारायणाय'। यह अष्टाक्षर मंत्र है। यह मंत्रराज नाम से अभिहित किया जाता है। यहाँ प्रणव के तीन अक्षर अ, उ और म् क्रमशः विष्णु, लक्ष्मी तथा दास (भक्तजीव) के वाचक हैं।

२. मंत्रद्वय 'श्रीमन्नारायणचरणौ प्रपद्ये, श्रीमते नारायणाय नमः।' यह मंत्रद्वय के नाम से जाना जाता है।

३. चरमश्लोक। 'सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।।'

भगवद्गीता का यह श्लोक चरम श्लोक कहा जाता है। उल्लेखनीय है कि मंत्रराज में ३, मंत्रद्वय में ६ और चरमश्लोक में १२ पद हैं। अतः मंत्रराज से दो गुना प्रभाव मंत्रद्वय का है और मंत्रद्वय से दो गुना प्रभाव चरमश्लोक का है, ऐसी सम्प्रदाय में मान्यता है।

इन मंत्रों के प्रत्येक शब्द के नाना सार्थक अभिप्राय या तात्पर्य बताये गये हैं। इनकी शब्द-मीमांसा में रामानुज वेदान्त के सभी सिद्धान्तों का उपयोग किया जाता है। दर्शन केवल मंत्रबोध में उपयोगी है। मंत्रबोध से ही वह निरतिशय आनन्द मिलता है जिसे ब्रह्म-लाभ या मोक्ष कहा जाता है। यही कारण है कि सम्प्रदाय के सभी आचार्य इन तीन मंत्रों के रहस्योद्घाटन पर बल देते हैं। उनमें से अधिकांश ने रहस्यत्रय का भाष्य किया है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१.	भारतन कुमारप्पा	दी हिन्दू कन्सेपशन आव् डेटी
२.	संगम लाल पाण्डेय	प्री. शंकर अद्वैत फिलासफी
३.	उदयवीर शास्त्री	वेदान्त दर्शन का इतिहास
४.	रामकृष्ण भण्डारकर	वैष्णविज्म शैविज्म एण्ड माइनर रिलीजस सेक्टस
५.	संगमलाल पाण्डेय	भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण
६.	यामुनाचार्य	आलवन्दार स्तोत्र
७.	यामुनाचार्य	आगमप्रामाण्य
८.	यामुनाचार्य	सिद्धित्रय
९.	यामुनाचार्य	गीतार्थसंग्रह
१०.	कुलशेखर	मुकुन्दमाला, एक टीका सहित अन्नमलाई विश्वविद्यालय
११.	गोवर्धनाचार्य	तिरुवायमौलि (सहस्रगीतिः) वेंकटरेश्वर प्रेस, बम्बई, १९१३.
१२.	अण्णंगराचार्य	द्राविडाम्नाय-दिव्य प्रबन्ध टीका (संस्कृत और हिन्दी) एल. कांचीपुरम, मद्रास, १९६७.
१३.	वेदान्तदेशिक	द्रविडोपनिषत्सार
१४.	वेदान्तदेशिक	द्रविडोपनिषत्तात्पर्यावली
१५.	वागीशाचार्य शास्त्री,	गोदा-गीतावली, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, १९६७.

द्वितीय अध्याय

रामानुज का विशिष्टाद्वैत-वेदान्त

१. रामानुज की ऐतिहासिक भूमिका-

समस्त वेदान्ताचार्यों में शंकर और रामानुज सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण हैं। उन्होंने क्रमशः अद्वैतवाद और विशिष्टाद्वैतवाद को पुनरुज्जीवित किया। यह सर्वसम्मत है कि शंकर ने एक ऐसे प्रौढ़, पूर्ण एवं ठोस बौद्धिक दर्शन का प्रतिपादन किया जो विश्व में अप्रतिम है। परन्तु रामानुज ने भी एक वैसा ही दर्शन प्रतिपादित कर शंकर का सबल विकल्प प्रस्तुत किया है। रामानुज का प्रमुख लक्ष्य अद्वैतवाद के सिद्धान्तों का खण्डन करके पुरातन वेदान्त की सगुणवादी व्याख्या को सुदृढ़ करते हुए विशिष्टाद्वैत के सिद्धान्तों को तार्किक आधार पर पुष्ट करना था। यद्यपि यह कार्य रामानुज के पूर्व भी अनेक आचार्यों ने, मुख्यतः श्री यामुनाचार्य ने, सिद्धित्रय में किया था, तथापि उसको सुव्यवस्थित, प्रभावशाली और व्यापक रामानुज ने ही बनाया है। वे विशिष्टाद्वैत के संस्थापक नहीं थे और न वे ऐसी मौलिकता का दावा ही करते हैं। वे स्पष्ट कहते हैं कि उनका मत बौधायन-वृत्ति पर आधारित है जिसे टंक, द्रविड़, गुहदेव, कपर्दी, भारुचि आदि पूर्वाचार्यों ने स्वीकार किया था (देखिए वेदार्थसंग्रह, अनुच्छेद, १३०)। रामानुज का मुख्य योगदान अपनी परम्परा के सिद्धान्तों को सुव्यवस्थित एवं प्रभावक रूप से प्रस्तुत करने में है। उन्होंने तार्किक चिन्तन की अवज्ञा किये बिना अपने आध्यात्मिक अनुभव के आधार पर श्रुतियों का अर्थ किया तथा भक्ति के सिद्धान्त को एक ठोस दार्शनिक आधार प्रदान किया। वैदिक ऋचाओं में गर्भित, गीता में वर्धित और विष्णुपुराण में पल्लवित भक्ति तथा भगवत्कृपा के सिद्धांत रामानुज के दर्शन में पुष्पित एवं फलित हुए। यहाँ इस भ्रामक मत का निरास करना आवश्यक है कि रामानुज पांचरात्र या श्रीवैष्णव सम्प्रदाय तथा भक्त कवि आलवारों से अत्यधिक प्रभावित थे। इसी आधार पर यह भी माना जाता है कि रामानुज ने वेदान्त के साथ वैष्णव धर्म के समन्वय का प्रयास किया था। परन्तु रामानुज के पांचरात्र सम्प्रदाय के अनुयायी होने का कोई ठोस प्रमाण नहीं मिलता है। इसी तरह आलवार संत भी संभवतः रामानुज के समकालीन और परवर्ती थे, पूर्ववर्ती नहीं।[1]

---

१. यह लेखक का निजी मत है। सामान्य मत यह है कि रामानुज ने वैदिक श्रुति और द्रविड श्रुति निगम और आगम, दोनों का समन्वय किया था, और इनका वेदांत उभयवेदान्त है। सामान्यतः यह भी माना जाता है कि सभी आलवार रामानुज-पूर्व थे। तिसपर भी शठकोप तो निश्चय ही उनसे पूर्व थे। (सं.)

रामानुज का जन्म १०१७ ई. में हुआ था। उनके पिता का नाम केशव यज्वा था। उनका तमिल नाम इलय पेरुमल था। उनकी माता का नाम कान्तिमती था, जो यामुनाचार्य के शिष्य महापूर्ण की पुत्री थीं। उनका जन्मस्थान भूतपुरी ग्राम था। कांची में उन्होंने यादवप्रकाश से वेदांत का अध्ययन किया था। बाद में वे यामुन के शिष्य कांचीपूर्ण के शिष्य हो गये। कांचीपूर्ण से उन्होंने वैष्णवी दीक्षा ली थी। ३० या ३२ वर्ष की आयु में वे त्रिदण्डी संन्यासी हो गये थे। कुछ वर्ष वे श्रीरंगम् में भी रहे थे। उनका निधन ११३७ ई. में हुआ था। उत्तर भारत के अनेक तीर्थों का भी उन्होंने भ्रमण किया था। उन्होंने कुछ अद्वैतवादियों और जैनों को श्रीवैष्णव मत में दीक्षित भी किया था। उन्होंने शूद्रों को भी अपने सम्प्रदाय में दीक्षा दी। वे स्वयं शूद्र संत कांचीपूर्ण के शिष्य थे। रामानुज की जीवनी कई लोगों ने तमिल में लिखी है। उनमें सबसे प्राचीन उनके समकालीन गरुडवाह कृत दिव्यसूरिचरित है।

२. रामानुज के रचित ग्रन्थ

संस्कृत में रामानुज के ९ ग्रन्थ हैं-वेदार्थसंग्रह, श्रीभाष्य, गीताभाष्य, वेदान्तसार, वेदान्तदीप, शरणागतिगद्य, वैकुण्ठगद्य, श्रीरंगगद्य और नित्यग्रंथ। इनमें सर्वप्रथम वेदार्थसंग्रह है जिसमें उन्होंने उन श्रुतिवाक्यों की व्याख्या की है जो अद्वैतवादियों के अनुसार अभेद की स्थापना करती है। सुदर्शन सूरि ने वेदार्थसंग्रह की टीका तात्पर्यदीपिका में कहा है कि तिरुपति के प्रभु श्रीनिवास के समक्ष रामानुज ने वेदार्थसंग्रह के रूप में एक व्याख्यान दिया था-

श्रीभाष्यकृदुपन्यस्तो यः श्रीशैलपतेः पुरः।
वेदार्थसंग्रहस्यास्य कुर्मः तात्पर्यदीपिकाम्।।

इसके बाद उन्होंने ब्रह्मसूत्र पर वेदान्तसार नामक एक वृत्ति लिखी। वेदान्तसार में शंकर, भास्कर आदि के भाष्यों का खण्डन नहीं है। इसमें ब्रह्मसूत्र की व्याख्या उपनिषद्-वाक्यों के आधार पर की गयी है। वास्तव में यह ग्रन्थ वेदान्त के आरंभिक विद्यार्थी की आवश्यकताओं को ध्यान में रखकर लिखा गया है। इसके बाद रामानुज ने अपने प्रमुख ग्रन्थ श्रीभाष्य की रचना की जो ब्रह्मसूत्र का बृहद् भाष्य है। उसके बाद उन्होंने ब्रह्मसूत्र पर वेदान्तदीप नामक एक लघ्वक्षर टीका भी लिखी जो श्रीभाष्य का संक्षेप है। अन्त में उन्होंने भगवद्गीताभाष्य की रचना की। इन समस्त ग्रन्थों में उनका उत्कृष्ट पाण्डित्य और सूक्ष्म चिन्तन देखने को मिलते हैं। इनमें उन्होंने पहले मुख्यतः अद्वैतवाद के इन आधारभूत सिद्धान्तों का खण्डन किया कि ब्रह्म, जो निर्विशेष चिन्मात्र है, एकमेव सत्ता है और नानात्वमय जगत् मायाजनित एवं मिथ्या है। बाद में उन्होंने बड़े विद्वत्तापूर्ण ढंग से अपने दार्शनिक पक्ष का निरूपण किया है और यह भी बताया है कि किस तरह वह श्रुतिसम्मत है। उनके ग्रन्थों में सर्वोत्तम श्रीभाष्य है। अनेक विद्वानों ने शंकराचार्य के शारीरकभाष्य

और श्रीभाष्य का तुलनात्मक अध्ययन करके निश्चय किया है कि शारीरकभाष्य की अपेक्षा श्रीभाष्य ब्रह्मसूत्र के रचयिता बादरायण के अनुसार अधिक है। इनमें थीबो मुख्य हैं। पुनश्च अनेक विद्वानों ने ब्रह्मसूत्र के प्रमुख वैष्णव भाष्यों का तुलनात्मक अनुशीलन करके निष्कर्ष निकाला है कि श्रीभाष्य ही व्याख्या-परीक्षा पर सबसे अधिक सूत्रानुसारी है। डा. रामकृष्ण आचार्य ने रामानुज, निम्बार्क, मध्व, वल्लभ और बलदेव विद्याभूषण के भाष्यों की सुविस्तृत तुलना करते हुए निश्चित किया है कि "दार्शनिक विषयों की प्रचुरता एवं प्रतिपादन-शैली की गरिमा की दृष्टि से रामानुज-भाष्य के स्थान को कोई अन्य वैष्णव-भाष्य नहीं पा सका है।" (देखिए, सन्दर्भग्रन्थ-संख्या ८ में पृष्ठ ३३४)।

संस्कृत-शोध-संसत् मेलकोट, कर्नाटक ने ४ खण्डों में श्रीभाष्य का आलोचनात्मक संस्करण क्रमशः १९८५, १९८७, १९९० और १९९१ में प्रकाशित किया है। यह पहले के प्रकाशित सभी संस्करणों से अधिक प्रमाणित है। इन ग्रन्थों के अलावा दो अन्य ग्रन्थ-गद्यत्रय और नित्यग्रंथ रामानुज के नाम से सम्बद्ध हैं। परन्तु इनकी प्रामाणिकता संदिग्ध है। ये दोनों ग्रन्थ अपनी शैली और विषय-वस्तु में अन्य ग्रन्थों से भिन्न हैं तथा दार्शनिक सामग्री से रहित हैं। पद्यत्रय भक्ति का ग्रन्थ है। यह उनके गीताभाष्य का उनके किसी परवर्ती शिष्य द्वारा किया गया अनुकरण लगता है।

३. प्रमाण-निरूपण

रामानुज का तत्त्व-निरूपण उनके प्रमाणविचार पर अवलम्बित है। उनके अनुसार यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने के तीन साधन हैं-प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द। रामानुज के मतानुसार समस्त ज्ञान सविशेष होता है। अविशिष्टग्राही ज्ञान होता ही नहीं। समस्त ज्ञान भेद एवं विशेषों से ही युक्त है। न केवल ज्ञान वरन् ज्ञान के समस्त विषय सविशेष होते हैं। समस्त पदार्थ गुण-विशिष्ट होते हैं और निर्गुण वस्तु का अस्तित्व असंभव है।

इसी तरह ज्ञान के समस्त उपकरण सविशेष का ही ज्ञान प्रदान करते हैं। अतः प्रत्यक्ष चाहे वह निर्विकल्पक हो या सविकल्पक सन्मात्र-ग्राही नहीं है, वरन् उन्हीं विषयों को ग्रहण कर सकता है जो सविशेष हैं। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष, अनिश्चित एवं अस्पष्ट होता है, पर वह निर्विशेष नहीं है। उसमें भी सविशेष वस्तु की ही प्रतीति होती है। अनुमान प्रत्यक्ष पर आधारित होता है, अतः उसमें भी सविशेष ज्ञान ही प्राप्त होगा। श्रुति भी निर्विशेषत्व का प्रतिपादन नहीं करती। जिन श्रुतिवाक्यों में गुणनिषेध कर अभेद का प्रतिपादन हुआ है यथार्थ में वे ब्रह्म में हेयगुण का ही निषेध करते हैं, समस्त गुणों का नहीं। अतः रामानुज दृढ़तापूर्वक यह प्रतिपादित करते हैं कि निर्विशेष वस्तु का अस्तित्व है ही नहीं।

रामानुज के मतानुसार कोई भी ज्ञान मिथ्या या भ्रम नहीं होता। वे सत्ख्यातिवाद को स्वीकार करते हैं जिसके अनुसार ज्ञान के सभी विषय सत्य हैं। जिसे भ्रम कहते हैं उसका यही कारण है कि उससे लौकिक व्यवहार की पूर्ति नहीं होती।

४. तत्त्व-निरूपण

चरम सत्ता के अस्तित्व एवं स्वरूप के बारे में निश्चयात्मक कथन की मांग मानव-बुद्धि के लिये सहज एवम् अनिवार्य है। लेकिन इसका एक सर्वसम्मत समाधान प्रस्तुत करना दुष्कर है। तर्क एवम् चिन्तन हमें एक ऐसे सर्वव्यापी तत्त्व की ओर ले जाते हैं जो एकमेव है और जिससे पृथक् अन्य कोई सत्ता है ही नहीं। इसके विपरीत अनुभूति के तथ्य हमें यह मानने को बाध्य करते हैं कि नानात्व का अस्तित्व एकत्व की चहारदीवारी में समाया नहीं जा सकता। तब हम दुविधा में पड़ जाते हैं। हम न तो एकत्व को अस्वीकार कर सकते हैं और न नानात्व को। प्रश्न यह उपस्थित होता है कि इन दोनों विरोधी निष्कर्षों का समाधान कैसे किया जाये। क्या यह मान लें कि एकत्व ही सत्य है और नानात्व मिथ्या है अथवा नानात्व ही सत्य है और एकत्व मानवबुद्धि का अध्यारोप है। भिन्न-भिन्न विचारकों ने भिन्न-भिन्न सत्ता विषयक दृष्टिकोण अपनाये हैं। कुछ एकत्व की सत्यता स्वीकारते हैं तो कुछ नानात्व की। कुछ दोनों को पृथगूरूपेण स्वीकार करते हैं तो कुछ दोनों को संश्लिष्ट रूप से स्वीकार कर उसमें एक को प्रधान और दूसरे को गौण मानते हैं।

अद्वैतदर्शन में, जिसके प्रतिकार के रूप में रामानुज ने विशिष्टाद्वैत का प्रतिपादन किया है, एकत्व को ही सत्य स्वीकार कर नानात्व को मिथ्या घोषित किया गया है। शंकर के अनुसार ब्रह्म ही एकमेवाद्वितीय सत्ता है और जगत् तथा जागतिक प्रपंच मायिक है। परन्तु नानात्व की यह अवज्ञा संभव नहीं है। यदि यह स्वीकार किया जाये कि एक ही ब्रह्म माया के माध्यम से नानारूपों में अभिव्यक्त होता है तो भी मूल प्रश्न ये रहते हैं कि ऐसा क्यों होता है? माया क्या है? वह कैसे ब्रह्म को आच्छादित कर देती है? आदि। अद्वैत की इस तात्त्विक स्थापना का आधार उसकी ज्ञानशास्त्रीय मान्यता में है जिसके अनुसार ज्ञान और सत्ता में पूर्ण तादात्म्य है और वे स्वरूप में निर्विशेष हैं। परन्तु यदि ज्ञान और सत्ता में तादात्म्य की स्थिति है तो समस्त ज्ञान निरर्थक या पुनरावर्तन (टाटोलाजी) मात्र होगा। यह सही है कि ज्ञान सम्बन्ध दो पूर्णतः पृथक् पदों में स्थापित नहीं हो सकता, परन्तु दो तादात्म्य युक्त पदों में ऐसे सम्बन्ध की चर्चा करना भी निरर्थक है। यद्यपि प्रत्येक विधान तादात्म्य का निरूपक है परन्तु वह तादात्म्य शुष्क तादात्म्य न होकर भिन्नत्व से अनुस्यूत है। ज्ञान सत्ता का विशेषण है और उससे तादात्म्य और भिन्नत्व दोनों समन्वित रूप से सम्बन्धित हैं। ज्ञान की ही तरह ज्ञेयसत्ता भी निर्विशेष एकत्व नहीं, परन्तु ऐसा एकत्व है जिसमें भिन्नत्व के अंश अन्तर्निहित हैं। समस्त विशेषण, अंश, भेद आदि सत्ता में हैं, पर वे सत्ता के मूल स्वरूप को प्रभावित नहीं करते हैं। एकत्व में नानात्व इस तरह पिरोये हुए हैं कि एकत्व के तत्त्व का कभी लोप नहीं होता। रामानुज ने इसी तरह एकत्व एवम् नानात्व में समन्वय स्थापित कर वेदान्त दर्शन में नयी मान्यतायें स्थापित की।

रामानुज भी शंकर की ही तरह अद्वैतवादी हैं परन्तु उनका अद्वैत सविशिष्ट अद्वैत है, निर्विशिष्ट नहीं। वे एक ही चरमतत्त्व के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं, परन्तु इसके साथ ही यह भी स्पष्ट कर देते हैं कि जगत् के नाना जड़-चेतन पदार्थ उसी एक चरम तत्त्व के अंश हैं। शंकर के विपरीत वे नानात्व को मायिक बताये बिना अद्वैत ब्रह्म की सत्ता को स्वीकार कर लेते हैं। समस्त नानात्वमय जगत् ब्रह्म में ही लीन है। ब्रह्म चित् और अचित् दोनों से विशिष्ट है और उसकी अद्वैतावस्था सविशिष्ट है। शंकर की ही तरह वे भी इस बात पर जोर देते हैं कि ब्रह्म के अतिरिक्त 'अन्य' कोई भी नहीं हैं परन्तु वे 'अन्य' का तात्पर्य सजातीय और विजातीय भेद से ही लेते हैं, स्वगतभेद से नहीं। इस तरह जहाँ शंकर के केवलाद्वैत में पारमार्थिक दृष्टि से ब्रह्म के अतिरिक्त सब कुछ का निषेध किया गया है, वहाँ रामानुज के विशिष्टाद्वैत में ब्रह्म को ही सब कुछ का स्वीकार कर लिया गया है। रामानुज का ब्रह्म एक ऐसा एकत्व है जो नानात्व में अनुस्यूत है, एक ऐसा विशिष्ट या संघात है जो अपने विशेषणों को अस्वीकार नहीं करता, एक ऐसा पूर्ण है जो अपने अंशों का परित्याग नहीं करता, एक ऐसा द्रव्य है जो अपने गुणों का बहिष्कार नहीं करता, एक ऐसा आधार है जो अपने आधेयों का निषेध नहीं करता।

इस तरह रामानुज एक ऐसे विशिष्ट तत्त्व के अस्तित्व में विश्वास करते हैं जो अपने संश्लिष्ट स्वरूप में एकत्व और नानात्व को समाविष्ट करता है। उनका ब्रह्म चित् एवम् अचित् से विशिष्ट है और उन्हें विशेषण के रूप में अंगीकार करता है। यह विचार रामानुज दर्शन का मूल एवम् सार है। इसकी सर्वसुन्दर अभिव्यक्ति विशिष्टाद्वैत शब्द से ही होती है जो रामानुज दर्शन का नाम है। इस सिद्धान्त की सबसे बड़ी विशेषता इस तथ्य में है कि इसमें जीव के पृथक् व्यक्तित्व और जगत् की सत्यता को स्वीकार किया गया है तथा उन्हें सर्वग्राही चरम सत्ता में उसकी पूर्णता को हानि पहुँचाये बिना एक यथेष्ट स्थान एवम् मूल्य प्रदान किया गया है। रामानुज की एकानेकरूप इस चरम सत्ता की तुलना एक सजीव देह से की जा सकती है जो भेद-विहीन शुष्क एकत्व न होकर एक ऐसा एकत्व है जिसमें नानात्व निहित है और जो नानात्व में ही अपनी अभिव्यक्ति करता है।

यदि ब्रह्म एक विशिष्ट या संघात है जिसमें जीव एवम् जगत् विशेषण, गुण, अंश या पर्याय के रूप में स्थित हैं तो प्रश्न यह उपस्थित होता है कि ब्रह्म तथा जीव और जगत् में किस प्रकार का सम्बन्ध है? इस सम्बन्ध की व्याख्या करने के लिये रामानुज शरीर-शरीरी-भाव या देहात्मभाव की सहायता लेते हैं। ब्रह्म आत्मरूप है और चिदचिद् विश्व उसका देहवत् है। ब्रह्म तथा जीव और जगत् का सम्बन्ध इस प्रकार का है कि ब्रह्म उनकी आत्मा या केन्द्रभूत तत्त्व है, जबकि जीव और जगत् उसके शरीर हैं। ब्रह्म के बिना न तो उनका अस्तित्व ही है और न वे विचार के विषय ही हो सकते हैं। ब्रह्म, जीव और जगत् तीनों सत्य हैं, भिन्न-भिन्न हैं पर समान स्तर के नहीं। केवल ब्रह्म स्वाधीन है, शेष ब्रह्माधीन और ब्रह्मनियन्त्रित है। जीव और जगत् किस अर्थ में ब्रह्म के शरीर हैं यह स्पष्ट

करने के लिए रामानुज शरीर की निम्नलिखित परिभाषा देते हैं-

> **शरीर वह द्रव्य है जिसे एक चेतन आत्मा अपने प्रयोजन-हेतु धारण करती है, नियमन करती है, कार्य में प्रवृत्त करती है और जो पूर्णतया उस आत्मा के अधीनस्थ है। इस दृष्टि से समस्त विश्व ब्रह्म का शरीर है, क्योंकि वह ब्रह्म पर आधारित, ब्रह्म द्वारा नियन्त्रित और ब्रह्म के अधीनस्थ रहता है।**

शरीर और आत्मा अथवा ब्रह्म तथा जीव और जगत् के बीच यह जो विशिष्ट सम्बन्ध है उसे रामानुज अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध के नाम से पुकारते हैं। रामानुज द्वारा प्रतिपादित इस सम्बन्ध की व्याख्या प्रो. हिरियन्ना ने अपने ग्रन्थ (पृ. १७७) में इस प्रकार दी है-

"It connotes that one of the two entities related is dependent upon the other in the sense that one can not exist without the other also existing and that it can not be rightly known without the other also being known at the same time."

इस प्रकार से निषेधात्मक ढंग से सम्बन्ध निरूपण करने का तरीका सम्बन्धित पदार्थों के तादात्म्य पर तो जोर देता ही है, परन्तु यह तादात्म्य सम्बन्ध के अस्तित्व को ही समाप्त न कर दे, इस दृष्टि से इसमें भेद पर भी भार देकर सम्बन्ध के अस्तित्व की रक्षा करता है। इस सम्बन्ध को वह धुरी कहा जा सकता है जिस पर उनका सारा दर्शन घूमता है। रामानुज के इस अपृथक्सिद्धि-सम्बन्ध को न्यायदर्शन के समवाय के सदृश माना जाता है, परन्तु इन दोनों में पर्याप्त भेद है। न्यायदर्शन के अनुसार सम्बन्ध दो पक्षों के बीच विद्यमान एक स्वतन्त्र तत्त्व है जो पदार्थान्तर रूप से विद्यमान रहता है। सम्बन्ध दो प्रकार के होते हैं। यदि सम्बन्ध वियोज्य या युतसिद्ध हो तो उसे संयोग और अयुतसिद्ध हो तो उसे समवाय कहा जाता है। प्रायः यह माना जाता है कि संयोग बाह्य तथा समवाय आन्तरिक सम्बन्ध है। परन्तु जैसा कि प्रो. हिरियन्ना ने स्पष्ट किया है, यथार्थ में समवाय भी एक बाह्य संबंध ही है (आउटलाइन्स, पृ. २३०)। रामानुज का अपृथक्सिद्ध सम्बन्ध संबंधित द्रव्यों की सत्यता, पारस्परिक अनिवार्यता एवम् पार्थक्य के स्वीकार करने में न्यायसमवाय के सदृश है। लेकिन दो तरह से यह उनसे पृथक् भी है। पहला समवाय की तरह अपृथक्सिद्ध सम्बन्ध सम्बन्धित द्रव्यों से पृथक् कोई बाह्य द्रव्य नहीं है। दूसरा, समवाय में सम्बन्धित वस्तुएँ समवाय द्वारा सम्बन्धित होने पर भी एक दूसरे से बाह्य ही रहती हैं। अर्थात् समवाय सम्बन्ध दो पूर्णतः पृथक् वस्तुओं के बीच ही होता है। परन्तु अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध में पूर्ण भेद एवम् पूर्ण तादात्म्य दोनों का निषेध होता है।

५. सामानाधिकरण्य

एक चरम सत्ता किस तरह नानात्मय जगत् से अपृथक् रूपेण सम्बन्धित हो सकती

है यह अद्वैतवाद के लिये सबसे बड़ी समस्या रही है और शंकर ने इसे अनिर्वचनीय कह कर छोड़ सा दिया है। प्रसिद्ध अंग्रेज विचारक एफ.एच. ब्रैडले ने इस सम्बन्ध में मानवबुद्धि का असामर्थ्य घोषित करते हुए कहा था कि हम यह नहीं जानते कि क्यों और कैसे चरम तत्त्व अपने को अनेक विन्दुओं में विभाजित करता है या किस प्रकार विभाजित होकर भी "एकत्व" को बनाए रखता है। परन्तु रामानुज के लिये यह समस्या कभी भी पहेली रूप नहीं रही। उन्होंने अद्वैत के शुष्क एकत्व को अस्वीकार कर एकत्व के हृदय में ही भेद का सजीव सिद्धान्त ढूँढ़ निकाला। चरम सत्ता के एकत्व में अनुस्यूत भेद का यह सिद्धान्त सामानाधिकरण्य के नाम से अभिहित किया गया जिसमें नानात्व को एकत्व का विरोधी नहीं वरन् विशेषण माना गया। इस सिद्धान्त के द्वारा रामानुज ने यह प्रतिपादित किया कि एकत्व और नानात्व एक दूसरे के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध रखकर एक समन्वयात्मक एकता में समाविष्ट हो सकते हैं।

रामानुज ने सामानाधिकरण्य का सिद्धान्त व्याकरण से प्राप्त किया है। यह इस बात का द्योतक है कि भिन्न-भिन्न अर्थ और प्रयोजन वाले अनेक शब्दों की अन्ततोगत्वा एकार्थता में परिणति होती है (भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तयुक्तस्यानेकशब्दस्यैकस्मिन्नर्थे वृत्तिस्सामानाधिकरण्यम्)। तर्कमीमांसा में सामानाधिकरण्य का तात्पर्य यह है कि किसी भी विधान में दो या दो से अधिक पद भिन्नार्थक होते हुए भी एकार्थताद्योतक होते हैं। तत्त्व-मीमांसा में यह इस बात को सूचित करता है कि एक ही द्रव्य में अनेक गुणों का अस्तित्व रह सकता है। अतः एक द्रव्यरूप ब्रह्म में चिदचिद्रूप नानात्व गुणरूप से विद्यमान रह सकता है।

रामानुज के अनुसार जितनी भी वस्तुओं का अस्तित्व है, वे सब अन्ततः ब्रह्म के ही प्रकार हैं। सब नाम उन्हीं के नाम हैं। प्रत्येक शब्द उन्हीं का प्रतीक है और अन्ततः उन्हीं की ओर जाता है। इसी को रामानुज-वेदान्त व्युत्पत्ति कहता है जो शब्दों का आन्तरिक अर्थ जानने में निहित है। इसके अनुसार किसी भी शब्द का साधारण अभिधार्थ के बाद अर्थ समाप्त नहीं हो जाता, बल्कि उसका व्यापार तब तक चलता रहता है जब तक वह परम सत्ता तक नहीं पहुंच जाता। वास्तव में यह बाद वाला अर्थ ही शब्द का आवश्यक अर्थ है।

इस सिद्धान्त के द्वारा रामानुज न केवल ब्रह्म, जीव और जगत् के बीच पारस्परिक सम्बन्धों की व्याख्या करते हैं, अपितु जीव और जगत् की वास्तविकता को भी सिद्ध करते हैं।

प्रो. पद्मरजिया (पृ. ६०) रामानुज द्वारा व्याकरणीय सिद्धान्त के आधार पर तात्त्विक निर्णयों पर पहुँचने पर आपत्ति उठाते हैं। परन्तु कोई भी सिद्धान्त, चाहे वह व्याकरणीय हो या अन्य कोई, यदि किसी जटिल समस्या का समाधान प्रस्तुत करने में सहायक हो तो उसे स्वीकार करने में आपत्ति नहीं होनी चाहिये। रामानुज प्रकृति, जीव और ब्रह्म में अपृथक्सिद्धि एकता की स्थापना करते हैं। यह एकता एकभंगीय एकता है जिसमें ब्रह्म प्रधानतत्त्व और जीव तथा उस पर समाश्रित प्रकृति गौणतत्त्व हैं। एकता की इस धारणा

को "नीलकमल" के उदाहरण द्वारा समझाया जा सकता है। यहाँ नीलत्व कमल से बिल्कुल भिन्न है, क्योंकि गुण और द्रव्य एक नहीं हो सकते। लेकिन साथ ही एक गुण के रूप में नीलत्व अपने अस्तित्व के लिए एक द्रव्य पर, जो यहाँ कमल है, आश्रित है और इसलिये उसे उसके बाहर नहीं माना जा सकता। इस कमल नामक विशिष्ट वस्तु को इस अर्थ में एक एकता कहा गया है कि इसमें नीलत्व का गुण आवश्यक रूप से अन्तर्भूत है। रामानुज नीलत्व गुण और कमल द्रव्य में वास्तविक अन्तर मानते हैं। अद्वैत में इसके विपरीत सब अन्तरों को आभासमात्र ही माना गया है। न्यायवैशेषिक में अन्तर को वास्तविक तो माना गया है, परन्तु वहाँ इन पदार्थों में बाह्य सम्बन्ध माना गया है जबकि रामानुज आन्तरिक सम्बन्ध को मानते हैं।

इसी सिद्धान्त से रामानुज उपनिषद् के महावाक्य "तत्त्वमसि" का अर्थ-निर्धारण करते हैं। इसमें "त्वम्" शब्द, जो साधारणतः जीव के लिये आता है, वस्तुतः ब्रह्म की ओर इशारा करता है, जो कि जीव का अन्तर्यामी है और जीव तथा उसके माध्यम से उसका शरीर समानरूप से जिसके प्रकार हैं। इसमें जो "तत्" शब्द है वह भी ब्रह्म का ही द्योतक है पर वह उसके एक भिन्न पक्ष का अर्थात् जगत् के कारण रूप की सूचना देता है। इस तरह इस महावाक्य में ब्रह्म के दो पृथक् पक्षों की एकता का निरूपण है। इस वाक्य का अन्तिम अर्थ यह है कि यद्यपि जगत् और जीव वास्तविक और भिन्न हैं, तथापि जिस ब्रह्म के अन्दर ये अन्तर्भूत हैं वह एक है। ये ब्रह्म के समान ही शाश्वत हैं, परन्तु उनसे बाहर नहीं हैं।

६. ब्रह्मनिरूपण

रामानुज चरम सत्ता को वेदान्तप्रयुक्त ब्रह्म शब्द से ही अभिहित करते हैं तथापि वे कभी-कभी विष्णु, नारायण या श्रीनिवास शब्द का भी प्रयोग करते हैं। ये सभी नाम ब्रह्म के पर्यायवाची हैं और इनका उपयोग किसी साम्प्रदायिक अर्थ में नहीं किया गया है। जैसा कि हम पहले भी लिख चुके हैं रामानुज वेदान्त के ही आचार्य हैं, पाञ्चरात्र या श्रीवैष्णव सम्प्रदाय के नहीं।

ब्रह्म के ज्ञान के बारे में रामानुज का कहना है कि वह मानवबुद्धि के पर्यवेक्षण के परे है। वे अनुभव तथा तर्क के द्वारा ब्रह्म के अस्तित्व को सिद्ध करने के प्रयासों का बड़े विस्तार एवम् सूक्ष्मता से खण्डन करते हैं। ब्रह्म का साक्षात्कार किया जा सकता है, सिद्धि नहीं। ब्रह्म के अस्तित्व का एकमात्र प्रमाण श्रुति है। उन्हें कर्म और ज्ञान द्वारा पुष्ट भक्ति या उपासना से प्राप्त किया जा सकता है।

ब्रह्म के स्वरूप के बारे में रामानुज द्वारा प्रतिपादित मत अद्वैतमत के प्रत्यक्ष विरोध के रूप में प्रस्तुत किया गया है। उनके समस्त विधायक सिद्धान्त बोधायन आदि वेदान्ताचार्यों से प्राप्त किये गये हैं। परन्तु इसके पूर्व कि वे अपने पक्ष का प्रतिपादन करें

मुख्य प्रतिपक्ष के रूप में अद्वैतदर्शन के मूलभूत सिद्धान्त ब्रह्म के निर्विशेषत्व को रखते हैं। इसके अनुसार ब्रह्म एकमेव चरमसत्ता है जो सर्वथा निर्विशेष, निराकार, निष्पक्ष और सर्वभेदरहित है। वह चिद्रूप न होकर चिन्मात्र है। रामानुज अद्वैत की ब्रह्मविषयक इस स्थापना की दो खंडों में समीक्षा करते हैं। सबसे पहले वे इस बात का खण्डन करते हैं कि ब्रह्म निर्विशेष है और बाद में यह सिद्ध करते हैं कि वह चिन्मात्र नहीं है।

रामानुज का यह दावा है कि अद्वैतवादी चरमसत्ता के निर्विशेष होने का कोई प्रमाण नहीं दे सकते, क्योंकि समस्त प्रमाण न केवल विशिष्टग्राही ही होते हैं वरन् सविशेषता पर ही आधारित होते हैं। रामानुज बड़े विस्तारपूर्वक यह सिद्ध करते है कि निर्विशेष सत्ता के अस्तित्व का प्रमाण न तो प्रत्यक्ष, न अनुमान, न भाषा के शब्द और न श्रुति, स्मृति और पुराणादि देते हैं। समस्त ज्ञान का स्वरूप ही ऐसा है कि वह सविशेष एवं सापेक्ष हुए बिना नहीं रह सकता। जिस सत्ता का हमें ज्ञान होता है वह सविशेष ही है। निर्विशेष वस्तु का अस्तित्व ही सम्भव नहीं है। रामानुज का यह दृढ़ विश्वास है कि गुण के बिना सत्ता और सत्ता के बिना गुण का अस्तित्व नहीं हो सकता। केवल सगुण सत्ता ही हमारे अनुभव का विषय हो सकती है। ब्रह्म कभी निर्विशेष एवं निर्गुण नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसी सत्ता का अस्तित्व ही नहीं होता है। वह तो अद्वैतवादी की कल्पना की ही उपज है। अतः रामानुज दृढ़तापूर्वक यह प्रतिपादित करते हैं कि ब्रह्म निर्विशेष न होकर सविशेष है।

इसी तरह रामानुज अद्वैत के ब्रह्मसम्बन्धी इस मन्तव्य का भी खण्डन करते हैं कि ब्रह्म चैतन्यसत्ता न होकर चिन्मात्र है। अद्वैत में सत्ता और चित् या संवित् को एक ही माना गया है और संवित् के निर्विशेषत्व के ही आधार पर ब्रह्म का निर्विशेषत्व सिद्ध किया गया है। परन्तु रामानुज का कहना है कि सत्ता और संवित् का तादात्म्य तथा संवित् का निर्विशेषत्व किसी भी प्रमाण द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि सभी प्रमाण अनुभूति पर आधारित होते हैं और अनुभूति सदैव सविशेष ही होती है। एक श्रृंगापत्ति (डाइलेमा) की सहायता से अद्वैत के सिद्धान्त का खण्डन करते हुये वे कहते हैं-संवित् की सिद्धि होती है या नहीं? यदि इसकी सिद्धि नहीं होती है तो यह पूर्णतः शून्य (तुच्छ) है, आकाश-कुसुम की तरह, और यदि इसकी सिद्धि होती है तो इसका तात्पर्य यह है कि यह सविशेष है। अद्वैतवादी स्वयं अन्त में कुछ गुणों के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं जैसे कि स्वयंप्रकाशता आदि। न वे यह तर्क कर सकते हैं कि ये सभी गुण मूलतः संवित् ही हैं क्योंकि इनमें मौलिक भेद है। संवित् अपने आप में आत्मतत्त्व का एक गुण है। इसकी पुष्टि इस बात से होती है कि यह क्षणिक अवस्थाओं से निर्मित है जिसका स्थायी आधार आत्मतत्त्व है। पहचानने की क्रिया के द्वारा भी यही प्रमाणित होता है कि आत्मतत्त्व स्थायी है और संवित् जो उसका गुण है परिवर्तनशील है। अन्त में रामानुज कहते हैं कि संवित् का सत्ता से तादात्म्य नहीं माना जा सकता, क्योंकि स्वयं अद्वैतवादी संवित् को प्रमाणरूप मानते हैं। यदि यह एक प्रमाण है तो यह किसी वस्तु का किसी व्यक्ति के लिए प्रमाण होना चाहिये। अतः

यह वस्तु और विषय दोनों को मानकर चलता है। यही विषय संवित् का आधार है जो संवित् से पृथक् है। इन दोनों में तादात्म्य नहीं। इसलिये हम कहते हैं कि "अनुभवाम्यहम्" (मैं अनुभव करता हूँ) न कि "अनुभूत्यहम्" (मैं अनुभूति हूँ)।

अद्वैतदर्शन में चरमसत्ता का निर्गुण एवं सगुण के रूप में द्विविध वर्णन किया गया है। एक को पारमार्थिक और दूसरे को व्यावहारिक सत्ता कहकर दोनों में वैचारिक पृथक्करण किया गया है। सगुणब्रह्म की सत्ता औपाधिक ही है और जगत्प्रपंच तक ही सीमित है। पारमार्थिकरूप से उसकी सत्ता नहीं है। रामानुज इस वर्गीकरण के पूर्ण विरोधी हैं। उनके अनुसार ब्रह्म एक ही है और वह सगुण है। उपनिषदों में उसकी निर्गुणता का आख्यान उसमें हेय गुणों के अभाव का ही सूचक है।

ऊपर लिखित परीक्षण के आधार पर रामानुज यह निष्कर्ष निकालते हैं कि ब्रह्म एक ऐसी चरम सत्ता का नाम है जो समस्त शुभगुण सम्पन्न है और जिसमें हेय गुणों का सर्वथा अभाव है। ब्रह्म के सर्वशुभ गुणसम्पन्नत्व को सिद्ध करने के लिये वे प्रायः उपनिषदों में प्रयुक्त सत्यं, ज्ञानं, अनन्तं, आनन्दं आदि गुणों का वर्णन करते हैं। इनके साथ ही विष्णुपुराण को उद्धृत कर ज्ञान, बल, वरेण्य, ऐश्वर्य, शक्ति और तेजस् गुणों का भी उल्लेख करते हैं। ये गुण पाञ्चरात्र सम्प्रदाय में षाड्गुण्य विग्रह नारायण के लिए वर्णित हैं और व्यूह-प्रक्रिया के आधार हैं। वहाँ इनका सृष्टिप्रक्रिया में बड़ा महत्त्वपूर्ण स्थान है। रामानुज-दर्शन में इन गुणों का विष्णुपुराण के उद्धरण का उल्लेख मात्र है और इनका कोई विशेष स्थान या महत्त्व नहीं है। अतः इस आधार पर यह मानना अप्रामाणिक होगा कि रामानुज पाञ्चरात्र धर्म के अनुयायी थे या उससे प्रभावित थे। रामानुज अनेक मानवीय गुणों, उपमाओं एवम् सौन्दर्यसूचक शब्दों का उपयोग करते हैं। इन गुणों के अलावा रामानुज सौशील्य, कौमार्य, दया, करुणा, सौहार्द, सौलभ्य आदि का भी बड़े विस्तार से अनेक बार वर्णन करते हैं। इस प्रकार के वर्णनों में इनका मानवीकरण-सा हो गया है, जो रामानुज के उत्कृष्ट तत्त्वशास्त्र में कुछ असंगत है।

रामानुज न केवल विधायकरूप से ब्रह्म के अनंत अप्रतिम शुभ गुणों का वर्णन करते हैं अपि तु ब्रह्म में हेय गुणों का पूर्ण अभाव है, इसको भी उतने ही भार के साथ कहते हैं। इसके लिये वे प्रायः निरवद्य, निर्विकार, समस्तहेयगुणप्रत्यनीक आदि पदों का प्रयोग करते हैं। उपनिषदों में निर्गुण और सगुण दोनों प्रकार की श्रुतियां मिलती हैं। निर्गुण श्रुति से रामानुज हेयगुण के निषेध का तात्पर्य लगाते हैं। सगुण श्रुति के आधार पर वे ब्रह्म के शुभ गुणों का प्रतिपादन करते हैं। ब्रह्म के गुणों की अनेकता उसके स्वरूप के नानात्व का बोध नहीं कराती, क्योंकि, पृथक् होते हुये भी समस्त गुण एक ही ब्रह्म में अस्तित्व रखते हैं और उनकी अद्वयता को हानि नहीं पहुंचाते।

रामानुज की चरम सत्ता एक चरम तत्त्व ही नहीं, परम पुरुष भी है। सत्ता में गुणों के अस्तित्व को स्वीकार करने का अर्थ उसके व्यक्तित्व को स्वीकार कर पूर्ण पुरुषत्व को

भी स्वीकार करना है। ब्रह्म के व्यक्तित्व का वर्णन करते हुए वे उनके देहादि का, उनके वैकुण्ठधाम, वस्त्राभूषण, पत्नियों, सेवकों आदि का पौराणिक पद्धति से चित्रण करते हैं। यह ब्रह्म पर मानवीय रूपों और सम्बन्धों का आरोपण है जो उनके दर्शन में पौराणिक विश्वासों का प्रवेश है। एक विशुद्ध दर्शन में धार्मिक भावना की आड़ में पौराणिक गाथाओं एवं मान्यताओं का यह मिश्रण है।

रामानुज के ग्रन्थों में हमें ब्रह्म के देह का दो प्रकार का वर्णन मिलता है। प्रथम तो वे पुराणों तथा टंक, द्रमिड़ आदि पूर्वाचार्यों के कथन को तार्किक समीक्षा के बगैर स्वीकार कर ब्रह्म के देह का और उनके आंगिक सौन्दर्य, सुकुमारत्व एवं लावण्य का मानवीय आधारों पर बढ़ा-चढ़ाकर वर्णन करते हैं जो कि उनके निम्नस्तरीय मानवीकरण का ही परिचायक है। परन्तु इसके अलावा हम ब्रह्म के देह के दूसरे प्रकार का भी वर्णन पाते हैं जो उनकी दार्शनिक भव्यता के अनुरूप है। इसके अनुसार समस्त चराचर जगत् ब्रह्म का देह है। आत्मभूत ब्रह्म के चिदचिद् शरीर हैं। शरीर वही है जिसे आत्मा धारण करता है, नियमन करता है और अपने प्रयोजन हेतु कार्य में प्रवृत्त करता है। ठीक इसी प्रकार ईश्वर चिदचिद् का धारण एवं नियमन करता है और उन्हें कार्य में प्रवृत्त करता है। जगत् ब्रह्म का शरीर है यह सिद्धान्त रामानुज ने बृहदारण्यक उपनिषद् के अन्तर्यामी ब्राह्मण अधिकरण से प्राप्त किया है जिसमें ब्रह्म की व्याख्या करते हुए कहा गया है कि जो पृथिवी में निवास करता है, जो पृथिवी का अन्तर्यामी है पर जिसे पृथिवी नहीं जानती, जिसकी पृथिवी शरीर है, जो पृथिवी का अन्दर से नियमन करता है, वही तुम्हारी भी आत्मा है, नियन्ता है, अमृत तत्त्व है, वही ब्रह्म है।

ब्रह्म और चिदचिद् विश्व के इस शरीर-शरीरी भाव को रामानुज काफी विस्तार से समझाते हैं। जीव और जगत् वस्तुतः नित्य तथा पृथक् पदार्थ हैं तथापि वे ब्रह्म के अधीन होकर रहते हैं। क्योंकि ब्रह्म भोक्ता (जीव) तथा भोग्य (जड़) इन दोनों के भीतर अन्तर्यामी रूप से विद्यमान रहते हैं। श्वेताश्वतर का भोक्ता, भोग्य तथा प्रेरित यह त्रिविध ब्रह्म यहाँ क्रमशः चित्, अचित् तथा ब्रह्म के रूप में गृहीत किया गया है। रामानुज ब्रह्म में सजातीय और विजातीय भेद का निषेध करते हैं, परन्तु स्वगत भेद को स्वीकार करते हैं। ब्रह्म चित् और अचित् तत्त्वों का एक विशिष्ट है। उसको विशिष्ट करने वाले गुण नितान्त भिन्न हैं, यद्यपि उनका अस्तित्त्व अविभाज्य है। ऐसी दशा में ब्रह्म में स्वगतभेद विद्यमान रहता है। वे उस विराट् वृक्ष के सदृश हैं जिसकी असंख्य शाखायें और प्रशाखायें हैं। ब्रह्म ही जगत् की सृष्टि, स्थिति और प्रलय के कर्ता हैं। किन्तु इस प्रक्रिया में ब्रह्म निर्विकार ही रहते हैं। क्रियाशक्ति उनकी सत्ता या स्वरूप को बाधा नहीं पहुंचाती। प्रलय की अवस्था में चित् और अचित् अव्यक्त या बीजावस्था में ब्रह्म में रहते हैं। ब्रह्म को इस अवस्था में "कारणब्रह्म" कहते हैं। जब सृष्टि होती है तब ब्रह्म शरीरधारी जीवों तथा भौतिक पदार्थों में व्यक्त होते हैं। इस अवस्था में ब्रह्म को "कार्यब्रह्म" कहते हैं। ब्रह्म अपनी इन दोनों विशिष्ट अवस्थाओं

में अद्वैत रूप है। यही विशिष्टाद्वैत का तात्पर्य है। अभेद श्रुतियां कारणब्रह्म का सम्बोधन करती हैं और भेद श्रुतियां कार्यब्रह्म का।

यदि चित् और अचित् को ब्रह्म का देह या अंश माना जाये तो एक आपत्ति उत्पन्न होती है। सृष्टि की अवस्था में चित् के दोषों और अचित् के विकारों से क्या ब्रह्म में भी दोष एवम् विकार उत्पन्न नहीं होते? यदि चिदचिद् ब्रह्म के वास्तविक अंश हैं तो अंशी ब्रह्म में भी ये दोष अवश्य ही आरोपित किये जा सकते हैं। इस विषम स्थिति से बचने के लिये रामानुज शरीर-शरीरी सम्बन्ध को अधिक स्पष्ट करते हैं। जिस तरह शारीरिक विकारों या त्रुटियों से आत्मा प्रभावित नहीं होता उसी तरह जगत् के विकारों या त्रुटियों से ब्रह्म प्रभावित नहीं होते हैं। कभी-कभी रामानुज इस विषय को समझाने के लिये राजा-प्रजा के संबंधों की भी सहायता लेते हैं। प्रजा के सुख-दुःखों से जिस तरह राजा प्रभावित नहीं होता उसी तरह जीवों के दुःखों से ब्रह्म प्रभावित नहीं होते। परन्तु यह विचारणीय है कि क्या इन व्याख्याओं से रामानुज मूल आपत्ति का निराकरण करने में समर्थ हो सके हैं? यदि जगत् को ब्रह्म का विशेषण, अंश या देह भी माना जाये तो जगत् के दोषों के आरोपण से ब्रह्म अछूते नहीं रह सकते। रामानुज स्वयं इस कठिनाई और विरोधाभास से अवगत थे। इस आपत्ति से बचने के लिये यदि यह मान लिया जाये कि ब्रह्म का चराचर जगत् से बाह्य सम्बन्ध ही है तो इससे उनके अपृथक्सिद्धि सम्बन्ध पर प्रभाव पड़ता है। रामानुज के सामने इस विरोधाभास से बचने का कोई मार्ग नही है और इसी से उनके मूल सिद्धान्त में कुछ दुविधा आ जाती है।

रामानुज के ब्रह्म का निरूपण करते समय इस भ्रामक मान्यता का निरास आवश्यक है कि उन्होंने पाञ्चरात्र सम्प्रदाय से ब्रह्म के पर, व्यूह, विभव, अन्तर्यामी तथा अर्चावतार इन पञ्चविध रूपों के सिद्धान्त को स्वीकार किया है और अपने दर्शन में उनका समावेश किया है। यथार्थ में इस सिद्धान्त का इसके पाञ्चरात्रीय रूप में रामानुज के ग्रन्थों में उल्लेख ही नहीं है और न उन्होंने इस सिद्धान्त का कहीं उपयोग ही किया है। वे केवल ब्रह्म के अवतारों का उल्लेख करते हैं जो भक्तों के ऊपर अनुग्रह किया करते हैं। अवतारवाद का यह सिद्धान्त यजुर्वेद की "अजायमानो बहुधा विजायते" नामक श्रुति से स्पष्ट प्रतिपादित है और गीता तथा विष्णुपुराण में हमें इसका व्यवस्थित रूप मिलता है। रामानुज की अवतारवाद की व्याख्या भी इन्हीं दो ग्रन्थों पर आधारित है।

संक्षेप में, रामानुज के अनुसार ब्रह्म पूर्ण एवम् परम पुरुष हैं जो समस्त शुभ गुणों के आकर हैं। वे जगत् के चरम लक्ष्य, आधार, नियन्ता, साक्षी, आवास, शरण्य, सखा आदि हैं। वे सर्वत्र विद्यमान समस्त पदार्थों के आदि एवं अंत हैं। जो सब निर्मित एवं विनष्ट किये जा सकते हैं, उन्हीं के स्वरूप हैं। वही सबके अक्षर कारण और सर्वस्व हैं।

७. सृष्टि-निरूपण

सृष्टि के विषय में रामानुज उपनिषदों एवं गीता के सिद्धान्तों को ही यथावत् स्वीकार करते हैं। उनका मत है कि सर्वव्यापी ब्रह्म स्वेच्छा से ही अपने से मकड़ी के जाले की तरह इस नानात्मक विश्व का सृजन करते हैं। ब्रह्म में चित् और अचित् दो तत्त्व विद्यमान रहते हैं। इनमें चित् जीव का द्योतक है और अचित् जड़ प्रकृति का। प्रकृति से ही समस्त भौतिक पदार्थों की उत्पत्ति होती है। श्वेताश्वतर-उपनिषद् में इसी प्रकृति को अनादि, एक, तथा अपने समान ही बहुत सी प्रजाओं की सृष्टि करने वाली माना गया है। रामानुज इसे स्वीकार करते हैं। इतना तो सांख्यदर्शन में भी माना गया है, परन्तु सांख्यमत से रामानुज का यह भेद है कि रामानुज प्रकृति को ब्रह्म का अंश और ब्रह्म द्वारा परिचालित मानते हैं। प्रकृति स्वयं सृष्टि नहीं करती, प्रत्युत ब्रह्म की अध्यक्षता में ही वह सृष्टि का कार्य करती है। सर्वशक्तिमान् ब्रह्म की इच्छा से सूक्ष्म प्रकृति तीन प्रकार के तत्त्वों में तेज, जल तथा पृथिवी में-विभाजित हो जाती है जिनमें क्रमशः सत्त्व, रज तथा तमोगुण पाये जाते हैं। इन्हीं तीनों तत्त्वों के नाना प्रकार के संयोग तथा मिश्रण के फल से जगत् के स्थूल पदार्थ उत्पन्न होते हैं और इसीलिये ये तीनों तत्त्व संसार के प्रत्येक पदार्थ में विद्यमान रहते हैं। यह सम्मिश्रणक्रिया त्रिवृतकरण कहलाती है। इसका मूलतः संकेत छान्दोग्य उपनिषद् में पाया जाता है।

रामानुज जगत् के प्रति वास्तवलक्षी दृष्टिकोण अपनाते हैं। उनके मत में जगत् उतना ही सत्य है जितना कि ब्रह्म स्वयम्। जगत् मिथ्या है, इस अद्वैत के निष्कर्ष का वे प्रबलरूप से विरोध करते हैं। यथार्थ में उनकी सृष्टिमीमांसा शंकर के मायावाद के प्रत्यक्ष खण्डन के रूप में स्थापित हुई है। यद्यपि दोनों आचार्यों के आधारग्रन्थ एक ही हैं, दोनों की शास्त्र को अध्ययन करने की पद्धति भी एक-सी है फिर भी दोनों के निष्कर्ष भिन्न ही नहीं, विरोधी भी हैं। दोनों ने अपने सृष्टिमीमांसा सम्बन्धी विचार अपनी ज्ञानमीमांसा और तत्त्व-मीमांसा से प्राप्त किये हैं। दोनों में मौलिक भेद सत्ता के प्रति दृष्टिकोण में है। दोनों यह मानते हैं कि सृष्टिप्रक्रिया का मूल कोई सृजन की चाह है और उस चाह को चरम सत्ता में स्थान मिलना चाहिए। परन्तु शंकर उस चाह को माया द्वारा ब्रह्म में आरोपित या मिथ्या मानते हैं। दोनों के अनुसार जगत् ब्रह्म की ही अभिव्यक्ति है, परन्तु शंकर के लिये यह अभिव्यक्ति आभास मात्र है, जबकि रामानुज इसे पूर्ण सत्य मानते हैं। शंकर के लिये यह विवर्त है जबकि रामानुज के लिये यह विकार है। विवर्त और विकार के बीच यह भेद सदानन्द ने वेदान्तसार में इस प्रकार समझाया है-

सतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विकार इत्युदीरितः।
अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्त इत्युदीरितः।।

अर्थात् यदि कोई वस्तु यथार्थ में किसी अन्य वस्तु के रूप में अभिव्यक्त होती है तो उसे विकार कहते हैं और यदि वह अयथार्थतः किसी अन्य वस्तु के रूप में अभिव्यक्त होती है तो उसे विवर्त कहते हैं।

अद्वैत-दर्शन में सत्ता के प्रति जो दृष्टिकोण अपनाया गया है उससे एक प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि ब्रह्म एकमेव सत्ता है तो वैविध्यमय जगत् जिसका हम अनुभव करते हैं उसकी व्याख्या कैसे की जाये। इसका उत्तर माया के सिद्धान्त की सहायता से दिया अवश्य गया है, परन्तु माया स्वयं अपने आप में अनिर्वचनीय है, एक पहेली है, जो वास्तविक समाधान की अपेक्षा वैचारिक रहस्य है। यह एकत्व और नानात्व के विरोध को दूर करने के लिये प्रस्तुत की गई है, परन्तु इसमें स्वयं में सत् और असत् दोनों के निषेध का आत्मविरोध है। रामानुज सत्ता के प्रति सजीव दृष्टिकोण रखते हैं, अतः उनके लिये एकत्व और नानात्व के समाधान का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता। वे इन दोनों को दो पृथक् तत्त्व न मानकर एक ही तत्त्व के दो पक्ष मान लेते हैं। इसमें एक चरम सत्ता अपने सविशेष स्वरूप में जगत् के नाना चराचर तत्त्वों का अंग के रूप में समावेश कर लेती है। तार्किक दृष्टि से यह आवश्यक भी है कि यदि ब्रह्म में अभिव्यक्ति को स्वीकार कर लिया जाये तो उन नाना रूपों को भी ब्रह्म में स्वीकार करना पड़ेगा जिनमें ब्रह्म की अभिव्यक्ति हुई है। अद्वैतवादी इस अभिव्यक्त नानात्व को माया के आधार पर मिथ्या घोषित करते हैं। रामानुज सात तर्कों के बल पर मायावाद का खण्डन करते हैं।

(१) **आश्रयानुपपत्ति**-जिस अविद्या या माया से संसार की उत्पत्ति होती है उसका आधार क्या है? यदि यह कहा जाये कि वह जीवाश्रित है (वाचस्पति का मत) तो यह शंका उत्पन्न होती है कि जीवत्व तो स्वयं अविद्या का कार्य है, फिर जो कारण है वह कार्य पर कैसे निर्भर रह सकता है? यदि यह कहा जाये कि अविद्या ब्रह्माश्रित है (सर्वज्ञात्ममुनि का मत) तो फिर ब्रह्म को शुद्ध ज्ञानस्वरूप कैसे कह सकते हैं? और न अविद्या को एक पृथक् स्वाश्रयी तत्त्व ही माना जा सकता है, क्योंकि इसमें अद्वैत के सिद्धान्त का खण्डन होता है।

(२) **तिरोधानुपपत्ति**-अद्वैतवाद के अनुसार अविद्या ब्रह्म को आच्छादित कर अध्यारोप द्वारा जगत् को व्यक्त करती है। परन्तु ब्रह्म जो स्वप्रकाश है अध्यारोप का विषय नहीं हो सकता, अन्यथा उसका तात्पर्य ब्रह्म के स्वरूप का विनाश या लोप होगा।

(३) **स्वरूपानुपपत्ति**- यदि हम अविद्या की सत्ता को स्वीकार करें तो प्रश्न उपस्थित होता है कि उसका स्वरूप क्या है? क्या वह सत् है या असत् है? अद्वैतवादी उसे सत् मानते ही नहीं। पर उसे असत् भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि इससे अद्वैतवाद की हानि होगी। कारण कि चित् में स्थित अविद्या यदि स्वयं ही चिद्रूप है और असत् भी है तो दो प्रकार के चित् की कल्पना करनी होगी-एक तो सत् चित् (ब्रह्म) और दूसरा असत् चित् (अविद्या)। इसके अलावा इस प्रस्थापना में अनवस्था दोष भी होगा, क्योंकि यदि असत् जगत् के कारण के रूप में अविद्या को माना जाये और यह अविद्या स्वयं भी असत् हो

तो इसके भी कारण के रूप में किसी अन्य तत्त्व को मानना पड़ेगा। इस दोष के निवारण हेतु यह माना जा सकता है कि सत् चित् जो स्वयं ब्रह्म है, अविद्या है। तो इसका अर्थ यह होगा कि ब्रह्म स्वयं ही जगत् का कारण है और ऐसी अवस्था में अविद्या के किसी तत्त्व को मानना अनावश्यक होगा। फिर ब्रह्म तो शाश्वत तत्त्व है। अतः उसका कार्यरूप जगत् का आभास भी शाश्वत ही होगा। अतः अविद्या को सत् माने बिना जगत् के आभास की व्याख्या नहीं हो सकती।

(४) **अनिर्वचनीयानुपपत्ति**-अविद्या को भावरूप अज्ञान कहते हैं। परन्तु ऐसा कहने का कुछ अर्थ नहीं होता। अज्ञान का अर्थ ज्ञान का अभाव है। तब फिर वह भावरूप कैसे माना जा सकता है? अविद्या का ज्ञान प्रत्यक्ष या अनुमान से भी नहीं होता है। कोई भी अनुभव भ्रामक नहीं है। भ्रम में भी अर्थज्ञान ही होता है अज्ञान नहीं। इस तरह न तो सिद्धान्ततः और न व्यवहार में अविद्या की सिद्धि हो सकती है।

(५) **प्रमाणानुपपत्ति**-अविद्या की सिद्धि के लिये शास्त्रों में भी कोई प्रमाण नहीं है। प्रकृति को माया कह कर उपनिषदों में सम्बोधित किया गया है परन्तु वहाँ माया का तात्पर्य अज्ञान नहीं, वरन् ब्रह्म की विशिष्ट शक्ति है।

(६) **निवर्तकानुपपत्ति**- अविद्या का कोई निवर्तक नहीं हो सकता, क्योंकि अद्वैत के अनुसार निर्विशेष ज्ञान ही अविद्या का निवारण कर सकता है। परन्तु यह ज्ञान सम्भव नहीं।

(७) **निवर्त्यानुपपत्ति**-अविद्या का निवारण भी सम्भव नहीं है, क्योंकि यह भावरूपा है। भावरूप सत्ता का कभी विनाश नहीं हो सकता।

इस तरह मायावाद का खण्डन कर रामानुज यह प्रतिपादित करते हैं कि सृष्टि वास्तविक है। अपने पक्ष का समर्थन करने के लिये वे कहते हैं कि सभी ज्ञान सत्य होता है और कोई भी विषय मिथ्या नहीं होता है। रज्जु-सर्प वाले भ्रम में भी यही बात है। जो तीनों तत्त्व सर्प में विद्यमान हैं वे ही रज्जु में भी हैं। इसलिये हमें रज्जु में सर्प की प्रतीति होती है। वह असत् पदार्थ की प्रतीति नहीं होती। इसी तरह रामानुज इस तर्क का भी खण्डन करते है कि जगत् के पदार्थ मिथ्या हैं क्योंकि वे क्षणिक हैं। इन्हें एक विशेष अर्थ में असत् कहा जा सकता है पर तुच्छ या मिथ्या नहीं। मिथ्या या तुच्छ उनके बाधित होने पर ही हो सकते हैं, मात्र परिवर्तन से नहीं। शास्त्रों में भी कहीं पर जगत् को मिथ्या नहीं कहा गया है। श्रुतियों में जहाँ नानात्व का निषेध और एकत्व का प्रतिपादन किया गया है वहाँ एकत्वविहीन नानात्व का ही निषेध है, एकत्व में निहित नानात्व का नहीं। ब्रह्म व्यतिरिक्त जगत् मिथ्या है, ब्रह्म समाश्रित जगत् मिथ्या नहीं। श्वेताश्वतर-उपनिषद् में जहाँ प्रकृति को माया कहा गया है, वहाँ माया का तात्पर्य अद्भुत पदार्थों की सृष्टि करने वाली शक्ति है। इसी तरह जब ब्रह्म को मायिन् कहा गया है तो इसका तात्पर्य केवल इतना ही है कि उनकी सृष्टिलीला अद्भुत तथा विचित्र होती है।

अतः रामानुज यह निष्कर्ष निकालते हैं कि जगत् ब्रह्म का एक वास्तविक परिणाम है। सृष्टिप्रक्रिया ब्रह्म की आत्माभिव्यक्ति है। ब्रह्म अपनी पूर्णता और विशुद्धता को छोड़े बिना जगत् की अभिव्यक्ति करते हैं। ब्रह्म जगत् को व्याप्त करते हुए इससे परे भी है। वे विश्वानुग तथा विश्वातीत हैं। जगत् के समस्त पदार्थ उनमें स्थित हैं फिर भी ब्रह्म उनसे पृथक् हैं। जगत् ब्रह्म से ही उद्भूत होता है, ब्रह्म में ही स्थित रहता है और उन्हीं में लीन हो जाता है। ब्रह्म जगत् के निमित्त, उपादान और सहकारी कारण एक ही साथ हैं। ब्रह्म जगत् का कारण ठीक उसी तरह है जिस तरह मकड़ी अपने जाले की और आग चिनगारी की।

यदि ब्रह्म जगत् का कारण है तो यह प्रश्न उपस्थित होता है कि पूर्ण ब्रह्म अपूर्ण विश्व का कारण कैसे हो सकता है? रामानुज का कहना है कि 'यह कैसे होता है' यह प्रश्न एक पहेली हो सकता है पर ऐसा होता है, यह सत्य है। श्रुति इसकी पुष्टि करती है। इसी तरह यह भी आपत्ति की जा सकती है कि कारण और कार्य समधर्मी होने चाहिये, परन्तु जगत् ब्रह्म से बहुत भिन्न है। इसके उत्तर में रामानुज कहते हैं कि दोनों में पूर्ण साधर्म्य भी नहीं हो सकता। कारण सम्बन्ध में न तो पूर्ण साधर्म्य और न पूर्ण वैधर्म्य ही हो सकता है। किसी वस्तु की एक अवस्था छोड़कर दूसरी अवस्था को प्राप्त करना ही कार्यता है, जैसे कि मिट्टी परिवर्तित होकर घड़े का रूप धारण करती है। दोनों में तात्त्विक एकता है, तथापि गुणों में वैभिन्य है। कार्य और कारण में साधर्म्य इस आधार पर है कि कार्य कारण में गूढ़रूप से निहित है और कारण कार्य में परिवर्तित होने की क्षमता रखता है। कारण और कार्य में अन्तरंग सम्बन्ध सिद्ध करने के लिये रामानुज जैविक जगत् से विकास के सिद्धान्त को लेते हैं। जिस तरह बालक शिशु से युवक के रूप में विकसित होता है उसी तरह कारण कार्य में परिवर्तित होता है। ब्रह्म में सृष्टि के मूलतत्त्व गूढ़रूप से निहित होते हैं। सृष्टि का तात्पर्य उन्हीं तत्त्वों का अभिव्यक्त होना है। ब्रह्म का कारणावस्था से (जिससे जगत् गर्भित रूप में रहता है) कार्यावस्था को (जिसमें जगत् प्रकट होता है) प्राप्त करना ही सृष्टि है। अतः सृष्टि का अर्थ अव्यक्त का व्यक्त होना है, सूक्ष्म का स्थूल होना है। सृष्टि के पूर्व जीव और जगत् सुषुप्त या अव्यक्त रूप में ब्रह्म में निहित रहते हैं। सृष्टिप्रक्रिया में जीव कर्मानुसार देह तथा चित्शक्ति को प्राप्त करते हैं। जगत् के भौतिक पदार्थ स्थूलता को प्राप्त कर लेते हैं। सृष्टि और विसृष्टि ये दोनों प्रक्रियाएं एक ही ब्रह्म की दो अवस्थायें हैं। दोनों अवस्थाओं में ब्रह्म का ऐक्य विद्यमान रहता है। केवल भेद यह रहता है कि विसृष्टि में ऐक्य एकविध होता है जबकि सृष्टि में अनेक विध हो जाता है। ब्रह्म की ये दोनों अवस्थायें समानरूप से सत्य हैं और कोई भी अवस्था असत्य या मिथ्या नहीं है।

ब्रह्म की, जगत् की कारणता की चर्चा करते हुए यहाँ शंकर और रामानुज की कारणताविषयक मान्यताओं का तुलनात्मक विचार अप्रासंगिक नहीं होगा। रामानुज सत्कार्यवाद को स्वीकार करते है। परन्तु यह सत्कार्यवाद सांख्यदर्शन के अर्थ में नहीं जहाँ

कार्य को अभिव्यक्ति के पूर्व भी सत् माना गया है। रामानुज का तात्पर्य केवल इतना ही है कि कार्य कारण का ही अवस्थान्तर है-वही द्रव्य कारण है और वही कार्य। मात्र अवस्था में अन्तर होता है। शंकराचार्य, जो कि पूर्ण अद्वैत को मानते है, यथार्थ में कारणता को स्वीकार नहीं करते। फिर भी व्यावहारिक दृष्टि से वे इसके मूल्य को स्वीकार करते हैं। परिणामतः वे कारणता और अद्वैत में समन्वय स्थापित करने का प्रयास करते हैं जो विवर्तवाद में परिणत होता है। विवर्तवाद में एक ही साथ कारणता का स्वीकार तथा निषेध होता है। इसमें पहले कारणता को स्वीकार कर जगत् के अस्तित्व का प्रतिपादन किया जाता है और बाद में जगत् को मिथ्या तथा अद्वैत ब्रह्म को सत्य घोषित कर कारणता का निषेध कर दिया जाता है। शंकर अद्वैत और कारणता में समन्वय स्थापित करना चाहते थे परन्तु वह सम्भव नहीं था। क्योंकि अद्वैत निरपेक्ष सिद्धान्त है जबकि कारणता सापेक्ष है। एक बुद्धि से परे है तो दूसरा बुद्धि के लिये आवश्यक है। वे इन दोनों में समन्वय तो नहीं कर पाते, पर शंकर अद्वैत को ग्रहण करते हैं और कारणता का त्याग कर देते हैं। इसके विपरीत रामानुज कारणता के सिद्धान्त को अद्वैत के सामने समर्पित नहीं करते। वे चरम सत्ता के एक ऐसे स्वरूप का प्रतिपादन करते हैं जिसमें दोनों का समन्वय हो जाता है। यथार्थ में वे दोनों में विरोध नहीं मानते। अद्वैत का नानात्व में यह परिणाम ही कारणता है।

यदि ब्रह्म को जगत् का कारण माना जाये तो यह प्रश्न उपस्थित होता है कि अविकारी ब्रह्म कैसे जगत् रूपी परिणाम को प्राप्त हो सकता है। इसके लिये रामानुज ब्रह्म के स्वरूप का द्विविध भेद बताते हैं। ब्रह्म में दो तत्त्व हैं-उनका देह और उनकी आत्मा। ब्रह्म की आत्मा उनकी मूल-प्रकृति का प्रतीक है जो पूर्ण, अविकारी एवं विशुद्ध है। ब्रह्म का देह जगत् से वही सम्बन्ध है जो आत्मा और देह में है। इसी को शरीर-शरीरी भाव कहते हैं। ब्रह्म का शारीरिकत्व रामानुज दर्शन का मूल आधार है। यही उपनिषदों का भी मूलभूत सिद्धान्त है। इसका सर्वश्रेष्ठ प्रतिपादन बृहदारण्यक उपनिषद के अन्तर्यामी प्रकरण में हुआ है। जगत् के रूप में ब्रह्म का परिणाम उनकी अपूर्णता या विकास का द्योतक नहीं, क्योंकि यह परिणाम उनके देह ही में होते हैं, मूल आत्मा में नहीं।

रामानुज जगत् और ब्रह्म के सम्बन्ध को द्रव्य-गुणभाव के आधार पर भी समझाते हैं। यह सिद्धान्त उनकी ज्ञानशास्त्रीय प्रस्थापना की तार्किक परिणति है। उनके अनुसार प्रत्येक द्रव्य गुण या सविशेष ही होता है, निर्विशेष नहीं। द्रव्य-गुण-सम्बन्ध द्रव्य और उसके मौलिक गुणों के बीच ही नहीं, वरन् द्रव्यों के बीच भी होता है। जैसे, वह दंडी है। यहाँ "वह" और "दंड" इन दो द्रव्यों के बीच द्रव्य-गुण सम्बन्ध है। "दंड" "वह" से पृथक् अस्तित्व रखता है फिर भी "वह" का गुण है। इसी तरह जगत् भी एक पृथक् द्रव्य होते हुए भी ब्रह्म का गुण या पर्याय है। रामानुज कारण-कार्य सम्बन्ध और शरीर-शरीरी सम्बन्ध को भी द्रव्य-गुण-सम्बन्ध में घटित करते हैं। द्रव्य द्वारा एक गुण से दूसरे गुण की प्राप्ति ही कार्यता है। इसी तरह शरीर भी शरीरिन् का गुण है क्योंकि वह उस पर

आश्रित रहता है। इस द्रव्य-गुण-सम्बन्ध का आधार लेकर रामानुज ब्रह्म की अखण्डता एवं पूर्णता को बचा लेते हैं और साथ ही साथ जगत् की सत्यता की भी रक्षा करते हैं। कारण, द्रव्य का गुण से भेद होना स्वाभाविक है। किसी द्रव्य के द्रव्यत्व से गुण पार्थक्य होता है। अतः ब्रह्म का पूर्ण और जगत् का अपूर्ण होना अस्वाभाविक नहीं। कोई भी वस्तु किसी द्रव्य का गुण होती तो इस आधार पर नहीं कि वह द्रव्य की समानधर्मी है, परन्तु इस आधार पर कि वह द्रव्य पर पूर्णतया आधारित है। इस तरह रामानुज जगत् का ब्रह्म से पार्थक्य भी सिद्ध करते हैं और जगत् की ब्रह्म पर निर्भरता भी प्रतिपादित करते हैं।

आत्म-निरूपण

रामानुज के दर्शन में ब्रह्म का अद्वैतत्व इस तरह उपहित है कि उनके सविशेष ऐक्य में आत्मा या जीव की वास्तविक सत्ता के लिये पूरा स्थान है। इसके विपरीत अद्वैतवाद में ब्रह्म को ही एकमात्र वास्तविक सत्ता माना गया है। फलतः सभी आत्मा उनके आभासमात्र माने गये हैं। पारमार्थिक रूप से आत्मा ब्रह्म ही है। सभी आत्माएं यथार्थतः एक ही अविभाज्य निष्कल ब्रह्म हैं जो कि अविद्या के द्वारा बहुविध प्रतीत होते हैं। जीव या आत्मा में साक्षी का तत्त्व ही सत्य है, देहादि मायाजनित एवं मिथ्या है। रामानुज अद्वैतवाद की इस मान्यता का पूर्ण विरोध करते हैं। वे आत्मा की पारमार्थिक सत्यता तर्क एवं श्रुति के प्रमाण पर प्रतिपादित करते हैं। प्रत्येक आत्मा ब्रह्म का अंश या प्रकार है और उतना ही वास्तविक है जितना ब्रह्म।

प्रत्येक आत्मा एक पृथक् सत्ता एवं स्वरूपवाला है। अनादि एवं अनन्त है। वह देह, इन्द्रिय, मन, प्राण, बुद्धि आदि से विलक्षण, निर्विकार, निरवयव, स्वप्रकाश, अजड़ एवं असंख्य है। रामानुज आत्मा को अणुरूप मानते हैं। अद्वैत में आत्मा को सर्वव्यापी माना गया है। परन्तु रामानुज का कहना है कि यदि आत्मा सर्वव्यापी होता तो सर्वत्र उसका अस्तित्व होना चाहिये था। आत्मा सर्वव्यापी तो है नहीं और यदि उसे अणु नहीं माना जाये तो उसे सावयव वस्तुओं की तरह मध्यम परिमाण वाला मानना पड़ेगा, परन्तु तब वह विनाशशील हो जायेगा। कर्म-वैभिन्न्य भी आत्मा के अणुत्व की ही पुष्टि करता है। श्रुतियों में जब आत्मा को सर्वव्यापी कहा गया है तो वहाँ उसका तात्पर्य यह है कि आत्मा इतनी सूक्ष्म है कि वह प्रत्येक अचित् में प्रवेश कर सकता है। यद्यपि आत्मा अणुरूप है, तथापि उसकी चेतना समस्त देह में व्याप्त है। द्रव्य की दृष्टि से आणविक होते हुये भी ज्ञान की दृष्टि से वह असीम है।

अद्वैतवाद में ज्ञान को आत्मा का स्वरूप माना गया है। आत्मा ज्ञाता नहीं, ज्ञानरूप ही है। उसका ज्ञातृत्व औपाधिक है क्योंकि ज्ञातृत्व परिणाम या विकार पर आधारित है जबकि आत्मा अविकारी है। इसके विपरीत रामानुज का मत है कि आत्मा ज्ञानरूप नहीं, ज्ञाता है। ज्ञातृत्व के लिये विकास या परिणाम आवश्यक नहीं। ज्ञान आत्मा का धर्म है,

आत्मा धर्मी है। आत्मा का "अहं" मायोपाधिक नहीं, वरन् वह आत्मा का स्वाभाविक गुण है और प्रत्येक अवस्था में उसमें विद्यमान रहता है। आत्मा का ज्ञान अवस्थानुसार संकुचित और विकसित होता है। मोक्ष की अवस्था में वह सर्वव्यापी होता है।

इसी तरह अद्वैत में आनन्द को आत्मा का रूप माना गया है, परन्तु रामानुज आनन्द को आत्मा का गुण मानते हैं। ज्ञान की तरह आनन्द भी अवस्थानुसार घटता-बढ़ता है और मोक्ष की अवस्था में आत्मा पूर्ण आनन्द का भोग करती है।

रामानुज आत्मा को कर्ता और भोक्ता भी मानते हैं। सांख्य और अद्वैत दर्शन में यह कर्तृत्व उपाधिनिमित्त माना गया है, स्वाभाविक नहीं, क्योंकि समस्त कार्य दुःख रूप हैं। यदि कर्म स्वाभाविक है तो कर्मविमोक्ष संभव नहीं होगा और परिणामस्वरूप मोक्ष भी प्राप्त नहीं होगा। इसके विपरीत रामानुज का मन्तव्य है कि समस्त कर्म बन्धरूप या दुःखस्वरूप नहीं होते। केवल देहाध्यासयुक्त कर्म ही ऐसे होते हैं। फिर यदि आत्मा का कर्तृत्व स्वाभाविक भी हो तो इसका तात्पर्य यह नहीं कि कर्म करना उसके लिये अपरिहार्य होगा। मोक्ष की अवस्था में वह कर्म की शक्ति से युक्त होता है, पर वह कर्म करने या न करने के लिए स्वतन्त्र होता है।

यद्यपि आत्मा का ब्रह्म से पृथक् अस्तित्व है, तथापि वह ब्रह्म से स्वतन्त्र नहीं। अतः ब्रह्म के साथ आत्मा का सम्बन्ध जाने बिना आत्मा के स्वरूप का ज्ञान नहीं हो सकता। श्रुतियों में आत्मा और ब्रह्म का सम्बन्ध कहीं-कहीं अभेद और कहीं-कहीं भेद के रूप में माना गया है। यथार्थ में आत्मा और ब्रह्म में क्या सम्बन्ध है? यह समस्या एक अजीब भूल-भुलैया है जिसमें सभी चक्कर खाने लगते हैं। अद्वैतवाद में पूर्ण अभेदवाद का प्रतिपादन किया गया है, परन्तु रामानुज इसका प्रबल प्रतिवाद करते हैं। उनका विचार है कि उपनिषदों में वर्णित आत्मा और ब्रह्म की एकता पूर्ण अभेद की सूचक नहीं। अणु आत्मा और विभु ब्रह्म, ये दोनों एक कैसे हो सकते हैं? श्रुतिवर्णित अभेदता का केवल यही तात्पर्य है कि ब्रह्म प्रत्येक और समस्त चराचर जगत् में व्याप्त होने के कारण आत्मा में भी व्याप्त है और भीतर से उसका नियमन करता हुआ उसका अन्तर्यामी है। इस प्रसंग में उपनिषद् के महावाक्य "तत्त्वमसि" की रामानुज द्वारा की गई व्याख्या ध्यान देने योग्य है। उनका कहना है कि दो सर्वथा भिन्न पदार्थों में अभेद स्थापित नहीं किया जा सकता। परन्तु सर्वथा अविकल पदार्थ को लेकर भी इस सम्बन्ध का निर्देश करना निरर्थक हो जायेगा, क्योंकि वह वृथा पिष्टपेषण मात्र होगा। अतः अभेद का सम्बन्ध उसमें लागू हो सकता है जो एक ही पदार्थ के दो भिन्न-भिन्न रूप हों। "सः अयं देवदत्तः" (यह वही देवदत्त है) यह वाक्य पहले देखे हुए देवदत्त और इस समय देखे हुए देवदत्त में तादात्म्य की स्थापना करता है। कालिक तथा अन्यान्य भेद होने पर भी व्यक्ति (देवदत्त) एक ही है। "तत्त्वमसि" का भी ऐसा ही अर्थ लगाना चाहिये। तत् का अर्थ है वह ब्रह्म जो सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् और जगत् का कारण है। त्वम् का अर्थ है चिदचिद्विशिष्ट शरीर वाला ब्रह्म, जो अन्तर्यामी है। अतएव

यहाँ जो अभेद कहा गया है वह ब्रह्म के एक विशिष्ट प्रकार में और दूसरे विशिष्ट प्रकार में है। इसका तात्पर्य आत्मा में स्थित अन्तर्यामी ब्रह्म और विश्व का कारण ब्रह्म दोनों की तात्त्विक एकता है।

रामानुज न केवल पूर्ण अभेद का ही खण्डन करते हैं वरन् पूर्ण भेद का भी खण्डन करते हैं। श्रुतियों में भेद का भी वर्णन मिलता है और अभेद का भी। इसका समन्वय रामानुज इस प्रकार करते हैं कि आत्मा और ब्रह्म में भिन्न-भिन्न दृष्टियों से भेद भी है और अभेद भी है। ब्रह्म पूर्ण और विभु है, जबकि आत्मा अपूर्ण और अणु है। इस आधार पर दोनों में भेद है। आत्मा ब्रह्म पर पूर्णतया आश्रित है और ब्रह्म उसका अन्तर्यामी है, इस दृष्टि से दोनों में अभेद तादात्म्य या अनन्यत्व का सम्बन्ध है। आत्मा ब्रह्म का अंश है अतः दोनों में भेदाभेद सम्बन्ध भी है। इस तरह रामानुज भेद, अभेद और भेदाभेद तीनों को मानते हैं। जब वे भेदाभेद का खण्डन करते हैं तो वहाँ वे उन मतों का खण्डन करते हैं, जिनके अनुसार एक ही वस्तु भ्रमवश दो रूपों में दिखाई देती है अथवा एक ही वस्तु यथार्थतः दो बन जाती है। रामानुज भेदाभेद को इस अर्थ में स्वीकार करते हैं कि एक ही वस्तु दो रूपों में उपस्थित होती है। रामानुज के इस भेदाभेद में भेद की अपेक्षा अभेद पर ही अधिक महत्त्व दिया गया है, क्योंकि उन्होंने ब्रह्म की स्वतन्त्र सत्ता तथा आत्मा की ब्रह्माश्रित सत्ता का प्रतिपादन किया है। अपनी स्थिति को समझाने के लिये रामानुज अंश और अंशी के साथ आत्मा और ब्रह्म की तुलना करते हैं। आत्मा को निष्कल ब्रह्म का अंश कैसे माना जा सकता है? इसका उत्तर देते हुए रामानुज कहते हैं कि जिस तरह चिनगारी अग्नि का अंश है उसी तरह आत्मा ब्रह्म का अंश है। जिस तरह अंश का अस्तित्व अंशी पर, गुण का द्रव्य पर, कर्म का कारण पर निर्भर रहता है उसी तरह आत्मा का अस्तित्व ब्रह्म पर निर्भर रहता है। आत्मा अंश है और ब्रह्म अंशी। आत्मा नियम्य है और ब्रह्म नियामक। आत्मा आधेय है और ब्रह्म आधार। यद्यपि आत्मा ब्रह्म का अंश है, तथापि इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वह ब्रह्म से पृथक् नहीं है। उसका पर्यायरूप से भी अस्तित्व है और द्रव्यरूप से भी। अपने शरीर के सन्दर्भ में वह द्रव्य है और ब्रह्म के सन्दर्भ में पर्याय है।

सृष्टि के पूर्व की अवस्था में प्रत्येक आत्मा ब्रह्म में अव्यक्त रूप में गर्भित रहता है। इस अवस्था में उसके ज्ञानादि लक्षण संकुचित रूप में रहते हैं। इस सूक्ष्मावस्था में वह ब्रह्म के साथ एकरूप-सा हो जाता है, परन्तु यह एकरूपता तादात्म्य नहीं है। आत्मा का ब्रह्म में यह विलय विसर्जन नहीं है। इस अविनाभाव अवस्था में भी उसका पृथक् अस्तित्व एवं स्वरूप बना रहता है।

सृष्टि की प्रक्रिया में आत्मा व्यक्तरूप को प्राप्त होता है, कर्मानुसार उसके ज्ञान का विस्तार होता है और देह की प्राप्ति होती है। देह की प्राप्ति के बाद उसमें ब्रह्म का प्रवेश होता है और वे अन्तर्यामी के रूप में उसमें स्थित रहते हैं। परन्तु इस ब्रह्मप्रवेश से न तो ब्रह्म के पूर्णत्व की हानि होती है और न आत्मा के व्यक्तित्व की ही। इस अवस्था में भी

आत्मा का ब्रह्म के साथ वही सम्बन्ध होता है जो देह का आत्मा के साथ। रामानुज के अनुसार मनुष्य के शरीर और आत्मा दोनों ही सत्य हैं। ब्रह्म के अचित् अंश से देह की उत्पत्ति होती है। आत्मा की उत्पत्ति नहीं होती, वह नित्य है। आत्मा का बन्धन कर्म का परिणाम है। शरीरयुक्त होने पर आत्मा चेतन शरीर और इन्द्रियों से बद्ध हो जाता है। वह उस चैतन्यरूप शरीर को ही अपना रूप मानने लगता है। अनात्म विषय में इस आत्म-बुद्धि को ही अहंकार कहते हैं। यही अविद्या है।

मुक्ति की स्थिति में भी आत्मा का अस्तित्व अविकल रहता है। वह तब ब्रह्मरूप होकर पूर्णता एवं आनन्द का उपभोग करता है। इस अवस्था में आत्मा के अस्तित्व का विनाश नहीं होता, वरन् पूर्णता की प्राप्ति होती है। जीव की यह पूर्णता ब्रह्म के प्रभुत्व का हनन नहीं करती, क्योंकि तब भी वह ब्रह्म में पर्याय और अंश के रूप में ही रहता है।

६. मोक्षोपाय-निरूपण

आत्मा के बन्धन की अवस्था अपूर्ण एवं दुःखयुक्त है अतः इससे परे एक अन्य अवस्था की ओर लक्ष्य रखती है। यही आत्मा का लक्ष्य या साध्य है। इसकी सिद्धि साधना द्वारा ही सम्भव है। इस साधना में कर्म, ज्ञान और भक्ति-नैतिक, बौद्धिक और आध्यात्मिक तीनों प्रकार के प्रयास आवश्यक हैं।

अद्वैत-दर्शन में अज्ञान ही बन्धन का कारण है, अतः ज्ञान से ही मोक्ष की प्राप्ति होती है। नैतिक नियम और ईश्वरभक्ति प्रत्यक्ष रूप से मोक्ष की प्राप्ति नहीं करवा सकते। ये ज्ञान की प्राप्ति में सहायक हो सकते हैं और हमें तत्त्वज्ञान में प्रवृत्त कर सकते हैं। परन्तु मोक्ष प्रदान नहीं करवा सकते, क्योंकि कर्म भेद-दृष्टि में ही सम्भव है और मोक्ष भेददृष्टि से सम्भव नहीं। धर्म के विधि-निषेध अज्ञान में ही सम्पन्न होते हैं अतः वे अज्ञान का निवारण नहीं कर सकते। प्रत्येक कर्म, चाहे वह कितना ही इष्ट क्यों न हो, नये बन्धनों को जन्म देता है। कर्म उन्हीं के लिये है जो अविद्या में हैं, ज्ञानी के लिये नहीं। इसके विपरीत मीमांसादर्शन में कर्म को ही एकमात्र साधन माना गया है। इसके अनुसार वेद का प्रयोजन कर्मकाण्ड का प्रतिपादन है, अतः उससे भिन्न ज्ञान प्रतिपादक वाक्य निरर्थक हैं।

रामानुज का मत अद्वैतमत से भिन्न है। अद्वैतमत के अनुसार आत्मा सदैव मुक्त ही है, उसे मात्र उसका अनुभव ही करना है। इसके विपरीत रामानुज यह मानते हैं कि मुक्ति साधना द्वारा प्राप्त करने से होती है। अद्वैत की तरह वे भी मानते हैं कि अज्ञान बन्धन का मूल है, परन्तु उनका यह मानना है कि कोरे बौद्धिक ज्ञान से अज्ञान का निवारण नहीं हो सकता। इसके लिये क्रिया, ज्ञान एवं भावना तीनों की साधना आवश्यक है। कर्मयोग, ज्ञानयोग और भक्तियोग, ये तीन स्वतन्त्र मार्ग न होकर एक दूसरे के पूरक और अन्तरंग रूप से सम्बन्धित हैं। अतः एक कर्मयोगी मात्र कर्मयोगी नहीं रहता। उसे ज्ञान एवं भक्ति को भी स्वीकार करना होता है। इसी तरह ज्ञानयोगी या भक्तियोगी को दूसरे

योगों को स्वीकार करना होता है। प्रत्येक साधक को अपनी साधना की प्रक्रिया में पहले या बाद में किसी भी क्रम से इन तीनों का उपयोग करना होता है। रामानुज मानते हैं कि पहले कर्म, बाद में ज्ञान और अन्त में भक्ति, यह क्रम सबसे उपयुक्त है। इसकी पुष्टि छान्दोग्य- उपनिषद् के "आहारशुद्धेः सत्त्वशुद्धिः सत्त्वशुद्धेः ध्रुवानुस्मृतिः" से होती है।

(१) **कर्मयोग**-कर्मयोग मोक्षसाधना का प्रथम चरण है। कर्म से रामानुज का तात्पर्य वेदोक्त वर्णाश्रमधर्म के कर्त्तव्य हैं। इन कर्मों का निष्कामभाव से पालन अनिवार्य है। इससे चित्त-शुद्धि होती है और ज्ञान की प्राप्ति में बाधक संस्कारों का विनाश होता है। इन कर्मों का विधिवत् सम्पादन करने के लिये कर्ममीमांसा का अध्ययन आवश्यक है। इससे ब्रह्मजिज्ञासा उत्पन्न होती है।

(२) **ज्ञानयोग**-पक्का कर्मयोगी होने के लिये ज्ञान और भक्ति का पुट नितान्त आवश्यक है। कर्म से कर्तृत्वाभिमान छोड़ना ज्ञानी के लिये ही सम्भव है तथा कर्मफल को ब्रह्मार्पण करना भक्तिप्रवण-चित्त ही कर सकता है। अतः रामानुज ज्ञानयोग की महत्ता को स्वीकार करते हैं। उनका ज्ञानयोग सांख्य जैसा मात्र विवेकज्ञान नहीं या अद्वैत जैसा शुष्क तादात्म्य ज्ञान नहीं, वरन् आत्मा का शरीर से पार्थक्य का तथा ब्रह्म के अंशरूप होने का ज्ञान है। इसके अन्तर्गत आत्मा को आत्मज्ञान की प्राप्ति होती है। परन्तु आत्मज्ञान ही जीवन का अन्तिम लक्ष्य नहीं है। आत्मज्ञान की परिणति ब्रह्मज्ञान या ब्रह्मसाक्षात्कार में होनी चाहिये और इसीलिये रामानुज भक्तियोग की महिमा को स्वीकार करते हैं।

(३) **भक्तियोग**-भक्तियोग साधनाक्रम का अन्तिम चरण है। उपनिषदों का यह मन्तव्य सत्य है कि ज्ञान के बिना मुक्ति नहीं मिलती। लेकिन यह ज्ञान पुस्तकीय ज्ञान या श्रुतियों का शाब्दिक ज्ञान नहीं है। यदि ऐसा होता तो वेदान्त को पढ़ते ही लोग तुरन्त मुक्त हो जाते। यथार्थ ज्ञान अपरोक्ष ज्ञान है जो ब्रह्म की ध्रुवानुस्मृति या निरन्तर स्मरण को कहते हैं। यही उपासना या भक्ति है। ध्यान या उपासना ही भक्ति है, यदि वह प्रेमपूर्ण हो। अतः जहाँ शंकर केवल ज्ञान के मार्ग को ही उपादेय बताते हैं, वहाँ रामानुज कर्म की सहायता से उपलब्ध ज्ञानरूपा भक्ति को ही आत्मा के मोक्ष का साधन मानते हैं। इसी तरह रामानुज की भक्ति में ध्यान का समावेश है, पर यह योगदर्शन की भावशून्य एकाग्रता मात्र नहीं है।

रामानुज की भक्ति ज्ञान का ही एक विशेष रूप है। इसमें ब्रह्म का तैलधारावत् अविच्छिन्न समाराधन होता है। यह यद्यपि भावमयी है, भावातिरेक से दबी हुई नहीं है। इसमें चिन्तन प्रधान है और भाव गौण। वे ज्ञान और भक्ति को समानार्थी मानते हैं। उनके अनुसार सच्चा ज्ञान भक्तिरूप है और सच्ची भक्ति ज्ञानरूपा। यह ब्रह्म के प्रति बौद्धिक प्रेम है। इस तरह रामानुज भक्ति और ज्ञान को समरूप करके भक्ति को भावातिरेक से और ज्ञान को बौद्धिक शुष्कता से बचाते हैं।

रामानुज ने भक्ति की पूर्व अवस्था के रूप में कर्म करना केवल साधना के प्रारम्भिक चरण में ही आवश्यक नहीं बताया है, बल्कि भक्तियोग में प्रवेश करने के बाद भी कर्म करते रहने का विधान किया है। इस प्रकार रामानुज अद्वैत के कर्म-संन्यास को अस्वीकार करते हैं। मनुष्य को नित्यकर्मों का त्याग कभी नहीं करना चाहिये, अन्यथा उसे पाप लगेगा और वेद के नियोग की उपेक्षा करने से वह मोक्ष से वंचित हो जायेगा। यहाँ उनका कुमारिल से मतैक्य है। पर भेद यह है कि वे निष्काम कर्म पर जोर देते हैं, सकाम पर नहीं।

रामानुज भक्ति की पूर्व अवस्था के रूप में देह, चित्त एवं बुद्धि का नियमन अनिवार्य मानते हैं। आत्मानुशासन के लिये वे सात प्रकार के नियम बताते हैं-विवेक (अशुद्ध भोजन से दूर रहना), विमोक (कामनाओं का परित्याग), अभ्यास, क्रिया (पंच महायज्ञों का सम्पादन), कल्याण (शुभकर्म करना), अनवसाद और अनुद्धर्ष। उन्होंने भक्ति के नव प्रकार और तीन चरण बताये हैं। नव प्रकार निम्नलिखित हैं-स्तुति, स्मृति, नमस्कृति, वन्दन, याचना, कीर्तन, गुणश्रवण, वचन-ध्यान, अर्चन प्रणाम। तीन चरण ये हैं-ध्रुवानुस्मृति, असकृदावृतम् और दर्शनसमानाकारता।

रामानुज के भक्तिसिद्धान्त के बारे में एक बहुत भ्रामक मत प्रचलित है और वह यह है कि उनका भक्तिसिद्धान्त पाञ्चरात्र सम्प्रदाय तथा आलवार संतों से प्राप्त किया गया है। परन्तु सत्य तो यह है कि रामानुज की भक्ति पाञ्चरात्र सम्प्रदाय की भक्ति से पूर्णतः भिन्न है। पाञ्चरात्र की भक्ति कर्मज्ञानविहीन है, पर रामानुज की भक्ति कर्मज्ञान की परिपाक है। पाञ्चरात्र की भक्ति तन्त्र के जाल से बद्ध है, जबकि रामानुज में तन्त्र का प्रभाव पूर्णतः अनुपस्थित है। रामानुज की भक्ति में जो बौद्धिक गांभीर्य, नैतिक उदात्तता और दार्शनिक आधार है वह पाञ्चरात्र की भावातिरेकी भक्ति में अप्राप्य है। पाञ्चरात्र की भक्ति प्रपत्ति ही है, परन्तु रामानुज में, जैसा कि हम आगे सिद्ध करेंगे, प्रपत्ति का सिद्धान्त है ही नहीं। रामानुज की भक्ति ध्यान और उपासना द्वारा प्राप्त अपरोक्षानुभूति है, जबकि पाञ्चरात्र की भक्ति मात्र ईश्वर की शरणागति। पाञ्चरात्र की भक्ति तान्त्रिक विधि-विधानों के जाल में फंसी हुई मंत्रोच्चारण के बाह्य रूप से भरपूर है, परन्तु रामानुजीय भक्ति नैतिक, बौद्धिक एवम् आध्यात्मिक गुणों से सम्पन्न आत्मानुशासन एवम् प्रयास द्वारा प्राप्त साधना है। पाञ्चरात्र में भक्ति को कर्म और ज्ञान से पृथक् एक स्वतन्त्र मार्ग माना गया है, पर रामानुज की भक्ति कर्म और ज्ञान से अनुगृहीत है। पाञ्चरात्र की भक्ति में प्रतिमा की पूजा, जिसे अर्चापूजा कहते हैं, बड़ी महत्त्वपूर्ण है। परन्तु रामानुज के ग्रन्थों में कहीं पर भी अर्चापूजा की स्वीकृति का प्रमाण नहीं मिलता है, यद्यपि अनेक लेखकों ने रामानुज को अर्चापूजा का पक्षपाती बताने का प्रयास किया है। जो विभेद रामानुज की भक्ति का पाञ्चरात्र की भक्ति के साथ है वही विभेद आलवार सन्तों की भक्ति के साथ भी है। आलवारों की भक्ति भावान्धता से ग्रस्त है, पर रामानुज की भक्ति ज्ञान के प्रकाश से युक्त है। रामानुज और आलवार सन्तों के मनोवैज्ञानिक दृष्टिकोणों में भी पूर्ण भेद हैं, आलवार

भक्ति स्वयमेव साध्य है, परन्तु रामानुज की भक्ति में बौद्धिक गहनता और ध्यान की प्रशांतता है। आलवार भक्ति में भावतरंगों की चपलता, ईश्वरीय प्रेम और सौन्दर्य की मादकता एवं उन्माद है। अतः यह कहना निराधार है कि रामानुज की भक्ति पाञ्चरात्र सम्प्रदाय एवं आलवार संतों से प्राप्त की गई है। यथार्थ में रामानुजीय भक्ति पूर्णतः वैदिक है। भक्ति के मूल वेदों में दिखाई देते हैं। उपनिषदों में, मुख्यतः बाद के पद्यात्मक उपनिषदों में, इसका स्पष्ट विकास दिखाई देता है। गीता और विष्णुपुराण में हमें इसका सुव्यवस्थित रूप दिखाई देता है और रामानुज का सिद्धान्त पूर्णतः इन्हीं दोनों ग्रन्थों पर आधारित है।

अनेक विद्वानों का यह भी मन्तव्य है कि रामानुज ने पाञ्चरात्र सम्प्रदाय के प्रपत्ति के सिद्धान्त को एक पृथक् एवं अपने आप में पूर्ण साधन के रूप में स्वीकार किया है। परन्तु रामानुज के ग्रन्थों में (केवल गद्यत्रयम्) को छोड़कर, जिसके रचयिता के बारे में संदिग्धता है, इस बात का कोई प्रमाण नहीं है कि अपनी मोक्ष-साधन-प्रक्रिया में रामानुज ने इसे स्वीकार किया हो। उनके मुख्य ग्रन्थ श्रीभाष्य में प्रपत्ति शब्द का उल्लेख ही नहीं मिलता है और न कहीं इस सिद्धान्त की ध्वनि ही मिलती है। कहीं पर भी उन्होंने यह नहीं कहा है कि आत्मा मोक्ष का दायित्व पूर्णतया परमात्मा पर छोड़ कर निश्चिन्त हो सकता है या मोक्ष की प्राप्ति के लिये ईश्वर की शरणागति पर्याप्त है। यथार्थ में रामानुज इसके विपरीत कर्म और ज्ञान को अनिवार्य एवं अपरिहार्य मानते हैं। उनके प्रथम ग्रन्थ वेदार्थसंग्रह की विद्यमान समस्त हस्तलिपियों में से केवल एक संस्करण में ही पाठभेद के रूप में एक जगह प्रपत्ति शब्द आता है। अन्य संस्करणों में "प्राप्ति" या "प्रतिपत्ति" शब्द मिलता है। इस ग्रन्थ में भी कहीं पर प्रपत्ति के सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं हुआ है। उनके तीसरे ग्रन्थ गीताभाष्य में भी कहीं पर उन्होंने ऐसा नहीं कहा कि नैतिक विधान और आत्मज्ञान के बिना ईश्वरीय कृपा प्राप्त हो सकती है। यथार्थ में तो मूल गीता में प्रपत्ति के सिद्धान्त का स्पष्ट प्रतिपादन हुआ है और प्रपत्ति शब्द का भी अनेक बार प्रयोग हुआ है। यदि रामानुज प्रपत्ति सिद्धान्त को स्वीकार करते तो इन संदर्भों में अवश्य ही इसका निरूपण करते। परन्तु कहीं पर भी उन्होंने प्रपत्ति शब्द का पाञ्चरात्र के प्रचलित अर्थ में अर्थघटन नहीं किया। रामानुज के नाम पर अनेक ऐसे सिद्धान्त और मान्यतायें प्रचलित हैं जिनको उन्होंने स्वीकार ही नहीं किया था और जिनसे उनका कोई सम्बन्ध ही नहीं था। उदाहरणार्थ, उन्होंने परमात्मा की पाँच अभिव्यक्तियों का या शुद्ध सत्त्व के तत्त्व को कहीं पर भी स्वीकार नहीं किया है, फिर भी ये सिद्धान्त उनके नाम से जुड़े हुये हैं। कर्म, ज्ञान और भक्ति के साधनत्रय के अतिरिक्त रामानुज भगवत्कृपा को भी स्वीकार करते हैं। इस सिद्धान्त को भी पाञ्चरात्र सम्प्रदाय एवं आलवार संतों की देन बताया जाता है, परन्तु इसका प्रतिपादन उपनिषदों में भी मिलता है। वहीं से यह गीता में विकसित किया गया है। रामानुज दर्शन में यह भगवत्कृपा निरुपाधिक नहीं, वरन् अधिकारी को ही प्राप्त होती है। भगवत्कृपा का कार्य यहाँ मोक्ष दिलाना नहीं है, वरन् मोक्ष के मार्ग के अवरोधों को दूर करना है।

१०. मुक्ति-निरूपण

मुक्ति की अवस्था में जीवात्मा ब्रह्म के स्वरूप और गुण को प्राप्त कर लेती है। अद्वैत-वेदान्त में मुक्त जीवात्मा ब्रह्म के साथ अभिन्न हो जाती है, लेकिन रामानुज के अनुसार वह केवल ब्रह्म-सदृश होती है, उससे ऐकात्म्यसम्पन्न नहीं होती। मुक्त जीव में सर्वज्ञत्व और सर्वसंकल्पत्व के गुण अवश्य आ जाते हैं, परन्तु सर्वकर्तृत्व के गुण ब्रह्म के ही साथ रहता है। जीवात्मा स्वराट् अनन्याधिपति तथा संकल्पसिद्ध हो जाती है, पर उसे जगत् की सृष्टि, स्थिति और लय का अधिकार नहीं होता। रामानुज के मतानुसार मुक्ति जीवित दशा में प्राप्त नहीं हो सकती। अतः वे जीवन्मुक्ति को स्वीकार नहीं करते और केवल विदेहमुक्ति को ही सम्भव मानते हैं।

११. उपसंहार

रामानुज-दर्शन की सबसे बड़ी विशेषता ब्रह्म की पुरुषवादी धारणा को ब्रह्मवादी दर्शन से संयुक्त करना है। ईश्वरवाद और ब्रह्मवाद को एक में मिलाने का यह प्रयत्न बहुत पुराना है और स्वयं वैदिक साहित्य में भी दिखाई देता है। गीता में भी इस संश्लेषण का प्रयास किया गया है, परन्तु धार्मिक एवं दार्शनिक पक्षों का जैसा सुन्दर एवं व्यवस्थित समन्वय रामानुज ने किया है वह सर्वश्रेष्ठ है। परन्तु इस आधार पर यह कहना अनुचित होगा कि उनका ईश्वरवाद पाञ्चरात्रोक्त है या आलवार मत से प्रभावित है।

रामानुज का समस्त दर्शन शंकर के ब्रह्मवाद के प्रत्यक्ष प्रतिवाद के रूप में उत्पन्न हुआ है। शंकर और रामानुज दोनों वेदान्त के प्रमुख आचार्य हैं। दोनों अद्वैत के समर्थक हैं। अर्थात् दोनों के अनुसार केवल एक ही सर्वव्याप्त सत्ता है। परन्तु दोनों में भेद यह है कि शंकर का अद्वैत केवल अद्वैत है और रामानुज का अद्वैत विशिष्ट अद्वैत है। दोनों यह मानते हैं कि जो कुछ है वह ब्रह्म ही है, ब्रह्म व्यतिरिक्ति अन्य कुछ नहीं है। पर रामानुज ब्रह्म की सत्ता में सब कुछ (वैविध्य) को स्वीकार कर लेते हैं, जबकि शंकर सबका निषेध करते हैं। शंकर ब्रह्म में वैविध्य को स्वीकार नहीं करते, पर रामानुज वैविध्य को ब्रह्म का सार मानते हैं। शंकर के अनुसार वैविध्य माया-जनित होने के कारण मिथ्या है, पर रामानुज के अनुसार यह ब्रह्म की आत्माभिव्यक्ति है और उतना ही सत्य है जितना ब्रह्म।

शंकर का दर्शन तार्किक दृष्टि से सुसम्बद्ध, ठोस एवं प्रभावशाली है। परन्तु वह मानव की समस्त जिज्ञासाओं एवं आकांक्षाओं को तुष्ट नहीं कर सकता। वे धर्म और दर्शन के बीच एक खाई खोद देते हैं और धर्म के सगुण ब्रह्म को दर्शन के निर्गुण ब्रह्म से पृथक् कर देते हैं। भले ही इस पृथक्करण को वैचारिक महत्त्व दिया जाय, किन्तु इसमें धर्म के ईश्वर को मायोपाधिक, निम्नस्तरीय सत्ता मानकर धर्म की प्रगाढ़ अनुभूति की अवहेलना की गई है। यथार्थतः मनुष्य की बौद्धिक और भावात्मक आवश्यकताओं की तुष्टि दो पृथक्- स्तरीय सत्ताओं से नहीं होनी चाहिए। धर्म और दर्शन अपने उच्चतम स्वरूप में

परस्पर विरोधी नहीं, वरन् एक ही सत्य की प्राप्ति के प्रयास के व्यावहारिक एवं सैद्धान्तिक पहलू हैं। धर्म का सत्य दर्शन के सत्य से मूलतः पृथक् नहीं हो सकता। सत्य अविभाज्य है और जो धर्म में सत्य है वह दर्शन में मिथ्या नहीं हो सकता। यदि अद्वैत के इस कथन को स्वीकार किया जाये कि ब्रह्म माया के सम्पर्क से सगुण ईश्वर के रूप में अभिव्यक्त होता है तो अनेक प्रश्न उत्पन्न हो जाते है, जैसे ब्रह्म का माया के साथ सम्पर्क क्यों और कैसे होता है? यदि परमार्थतः ब्रह्म एकमेव है तो माया कहाँ से उपस्थित हो जाती है? जगत् के रूप में ब्रह्मविकृति का क्या प्रयोजन है? यदि सगुण ईश्वर को स्वीकार किया जाये तो सत्ता के रूप में उसका क्या स्वरूप होगा? यदि वह सत्ता है तो उसका कभी भी लोप नहीं हो सकता और यदि वह सत्ता नहीं है तो उसे किसी भी स्तर की सत्ता नहीं प्रदान की जा सकती। इसके अलावा जीव और जगत् को मिथ्या मानना मानवीय अस्तित्व के लिये बड़ा विघातक है। ऐसा सिद्धान्त जो, वैयक्तिक अस्तित्व का निषेध करे, मानवीय साहस एवं प्रयासों के मूल पर ही कुठाराघात करता है। फिर यह समझ में नहीं आता कि यदि नानात्व मिथ्या है तो क्यों ब्रह्म या माया इस प्रकार अगणित शक्ति का इस मिथ्यासृष्टि के निर्माण में ह्रास करती है। व्यक्ति का समष्टि में समावेश करना एक उचित एवं इष्ट सिद्धान्त है, लेकिन इसमें व्यक्ति की विशिष्टता का हनन नहीं होना चाहिये। यह सत्य है कि विश्व का लक्ष्य व्यक्ति का समष्टि से अधिकाधिक ऐक्य स्थापित करना है, पर इस ऐक्य में व्यक्तित्व का विनाश नहीं होता है, वरन् पूर्णता और बाहुल्य की प्राप्ति होती है।

रामानुज-दर्शन की यह विशिष्टता है कि उसमें इन दोषों का परिहार किया गया है। रामानुज धर्म के ईश्वर और दर्शन के ब्रह्म को एक ही मान लेते हैं। समस्त वैविध्यमय जगत् को वे मायाजनित मिथ्या न मानकर ब्रह्म का अंगभूत मानते हैं। उनकी धार्मिक भावना ब्रह्म के सगुण और साकार रूप को प्रकाशित करती है तो उनकी तार्किक बुद्धि उन्हें समस्त चराचर जगत् को ब्रह्म का देह या विशेषण मानने को प्रेरित करती है। इस तरह उनके दर्शन में धार्मिक भावना और तार्किक बुद्धि दोनों की तुष्टि एवं समन्वय का एक श्रेष्ठ प्रयास मिलता है। जहाँ तक उपर्युक्त प्रयत्न का लक्ष्य दर्शन के अन्तिम तत्त्व के साथ समन्वय करना है, वहाँ तक इसकी श्रेष्ठता में कोई सन्देह नहीं है। परन्तु इन दो तत्त्वों को एक मानना अलग बात है और धर्म में अन्धविश्वासों एवम् कल्पनाओं को दर्शन के सत्य से मिश्रित करना बिल्कुल दूसरी बात है। कारण यह है कि धर्म में श्रद्धा की आड़ में अनेक ऐसी बातें प्रविष्ट कर जाती हैं जो बिना पर्याप्त तार्किक आधार के दर्शन में समाविष्ट नहीं हो सकतीं। धर्म और दर्शन के समन्वय की आतुरता में रामानुज इस तथ्य को भूल जाते हैं और अपने दर्शन में ब्रह्म का मानवीकरण करते हुए अनेक पौराणिक गाथाओं तथा रूपकों को अनुचित प्रवेश दे देते हैं। दर्शन में मानवीकरण की यह प्रवृत्ति अनुचित है और विशुद्ध दर्शन को विकृत तथा सत्य-विहीन कर देती है। यहाँ पर यह प्रश्न उपस्थित होता है कि क्या रामानुजीय दर्शन में इस प्रकार की पौराणिक गाथाओं और

भ्रामक कल्पनाओं का उचित स्थान है? हमें यह स्वीकार करना होगा कि भावुकता की यह निम्नस्तरीय अभिव्यक्ति अनुचित, अयोग्य एवं अनुपयुक्त है। व्यावहारिक विश्वास के रूप में वह भले ही मनुष्य की आवश्यकताओं की उत्तम ढंग से पूर्ति करती हो, पर दार्शनिक सिद्धांत के रूप में वह कदापि प्रशंसनीय नहीं हो सकती।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. **रामानुज** : श्रीभाष्य, सुदर्शनसूरिकृत श्रुतप्रकाशिका सहित, सं.श्रीनिवासाचार्य, मद्रास, १८६८।

२. **राघवाचार, एस.एस.** : वेदार्थसंग्रह आफ श्रीरामानुजाचार्य, अंग्रेजी अनुवाद सहित, श्रीरामकृष्ण आश्रम, मैसूर, १९६८।

३. **सिद्धेश्वर भट्ट** : स्टडीज इन रामानुज वेदान्त, दिल्ली, १९७५।

४. **बी. कुमारप्पा** : द हिन्दू कन्सेशन आफ डेयटी, लन्दन, १९३४।

५. **सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त** : ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, भाग ३, कैम्ब्रिज,१९४०।

६. **गोस्वामी ललितकृष्ण** : रामानुज का श्रीभाष्य, हिन्दी अनुवाद, निम्बार्काचार्य पीठ, इलाहाबाद, १९७३।

७. **थीबो, जार्ज** : वेदान्तसूत्राज़ विद द कमेण्टरी आफ रामानुज, अंग्रेजी अनुवाद, सैक्रेड बुक्स आफ द ईस्ट, आक्सफोर्ड, १९०४।

८. **आचार्य, डा. रामकृष्ण** : ब्रह्मसूत्रों के वैष्णवभाष्यों का तुलनात्मक अध्ययन, विनोद पुस्तक मन्दिर, आगरा, १९६०।

९. **रामानुज, श्रीभाष्य** : सुदर्शनसूरिकृत श्रुतप्रकाशिका सहित, सं. श्रीनिवास राघवन, वाणी विलास प्रेस, श्रीरंगम्, १९७२।

१०. **रामानुज वेदान्तदीप**, सं. आचार्य भट्टनाथ स्वामी, चौखम्बा, वाराणसी, १९०४।

११. **रंगनाथ स्वामी, अभिनव, (सं.) रामानुज का श्रीभाष्य**, श्रुतप्रकाशिका, वेदान्तसार, वेदान्तदीप, अधिकरण सारावली सहित, २ भाग, ब्रह्मतन्त्र परकाल मठ, मैसूर, १९५९ और १९६०।

१२. **विद्यार्थी, पी.बी, नालेज, सेल्फ एण्ड गाड इन रामानुज**, दिल्ली, १९७८।

१३. **लैज़रस, आफ, रामानुज एण्ड बोर्ने, ए स्टडी इन कम्परेटिव फिलासफी**, बम्बई, १९६२।

१४. **प्लाट, जान सी., भक्ति एण्ड प्रपत्ति**, (अप्रकाशित शोध प्रबंध), काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, १९५६।

तृतीय अध्याय

रामानुजोत्तर-विशिष्टाद्वैत-वेदान्त

१. रामानुजोत्तर-विशिष्टाद्वैत-साहित्यः-

रामानुज के बाद विशिष्टाद्वैत-साहित्य का बहुत अधिक विकास हुआ। सबसे अधिक साहित्य उनके श्रीभाष्य के व्याख्यान, टिप्पणी, संक्षेप, संग्रह और सार (सारांश) से सम्बन्धित है। श्रीभाष्य पर जो व्याख्याएं लिखी गयी हैं उनमें से अधिकांश अभी तक अप्रकाशित हैं। जो प्रकाशित व्याख्याएं हैं उनकी भी संख्या बहुत अधिक है। श्रीभाष्य की निम्नलिखित व्याख्याएं उल्लेखनीय हैं-

१. राममिश्र देशिककृत **श्रीभाष्यविवृति** जो ६ अध्यायों में श्रीभाष्य का संक्षेप प्रस्तुत करती है। राममिश्र देशिक रामानुज के साक्षात् शिष्य थे।

२. सुदर्शनसूरि ने श्रीभाष्य पर दो व्याख्याएं लिखी हैं, (१) **श्रुतप्रकाशिका** और (२) **श्रुतप्रदीपिका**। इनमें से श्रुतप्रकाशिका श्रीभाष्य की समस्त टीकाओं में सर्वश्रेष्ठ है। अतः उसका महत्त्व विशिष्टाद्वैत वेदान्त में सर्वाधिक है। इस पर भी कई टीकाएं लिखी गयी हैं जिनमें से (१) वीरराघवदासकृत भावप्रकाशिका, (२) महाचार्य के शिष्य श्रीनिवासकृत टीका, (३) शठकोपाचार्यकृत **भाष्यप्रकाशिका दूषणोद्धार** और (४) वाधूल श्रीनिवासकृत तूलिका मुख्य हैं। सुदर्शनसूरि ने रामानुज के **वेदार्थसंग्रह** पर भी **तात्पर्यदीपिका** नामक एक व्याख्या लिखी है। उनके रचित अन्य ग्रन्थ हैं- **शरणागतगद्यभाष्य, सुबालोपनिषद्भाष्य** और **सन्ध्यावन्दनभाष्य**। वे वात्स्यवरद के शिष्य थे। प्रायः उन्हें वेदव्यास भट्टार्य कहा जाता है। उनका समय १३वीं शती का उत्तरार्ध और १४वीं शती का पूर्वार्ध माना जाता है। उनकी श्रुतप्रकाशिका को लेकर सम्प्रदाय में कुछ ग्रन्थ उसके खण्डन के लिए भी लिखे गये हैं। उस खण्डन के निराकरण हेतु ऊपर लिखित ग्रंथ **भाष्यप्रकाशिका दूषणोद्धार** लिखा गया है।

३. वात्स्यवरद ने, जो रामानुज की बहिन के लड़के थे, श्रीभाष्य पर **तत्त्वसार** नामक टीका लिखी है। वीर राघवदास ने **तत्त्वसार** का खण्डन **रत्नसारिणी** में किया है। वात्स्यवरद ने **तात्पर्यदीपिका** नामक एक और टीका श्रीभाष्य पर लिखी है। ये सुदर्शनसूरि के शिक्षक थे। इनके तत्त्वनिर्णय आदि अन्य ग्रन्थ भी हैं।

४. अद्वैत वेदान्ती अप्पय दीक्षित ने श्रीभाष्य पर **नयमुखमालिका** नामक एक व्याख्या-ग्रन्थ लिखा है। यह उल्लेखनीय है कि उन्होंने रामानुज-शृंगभंग नामक ग्रन्थ लिखकर रामानुजमत का खंडन भी किया है।

५. वेंकटनाथ या वेदान्तदेशिक ने श्रीभाष्य पर **तत्त्वटीका** लिखी है। उनका समय १४वीं शती है। वे विशिष्टाद्वैत वेदान्त के बड़कलै मत के संस्थापक हैं। वे सुयोग्य कवि, उच्चकोटि के भक्त, प्रखर नैयायिक तथा आचार्य थे। उन्होंने संस्कृत और तमिल दोनों में ग्रन्थ लिखे। उसके साथ ही उन्होंने कुछ ग्रन्थ मणिप्रवालशैली में (अर्थात् संस्कृत-तमिल-मिश्र भाषा में) भी लिखे। **तत्त्वटीका** के अतिरिक्त श्रीभाष्य से संबंधित इनके दो और ग्रन्थ हैं-**अधिकरण सारावली** और **मुक्ताकलाप**। दोनों ग्रन्थ पद्य में हैं। न्याय में उन्होंने **न्यायपरिशुद्धि** तथा **न्यायसिद्धांजन** नामक ग्रन्थ लिखे। साहित्य में उन्होंने **हंससन्देश, यादवाभ्युदय, सुभाषितनीति** आदि लिखे। उनके लगभग ३२ भक्तिस्तोत्र प्रसिद्ध हैं। भक्तिशास्त्र और रहस्यवाद पर उनके कई ग्रन्थ हैं। प्रपत्ति के बारे में उनका अपना मत है जो टेंकलै मत से भिन्न है। उन्होंने विशिष्टाद्वैत को परमतखण्डन की ओर एक नया मोड़ दिया और परमतभंग नामक एक ग्रन्थ तमिल में लिखा। इन कृतियों के अतिरिक्त उन्होंने अद्वैतवेदान्त का विशेष खण्डन करने के लिए संस्कृत में **शतदूषणी** नामक एक ग्रन्थ लिखा। इस पर रामानुजदास ने **चण्डमारुत** नामक एक सुन्दर टीका लिखी है। इसी नाम से इसकी एक टीका नृसिंहराज ने भी की है। श्रीनिवासाचार्य ने इस पर **सहस्रकिरणी** नामक टीका लिखी है। बीसवीं शती के उत्तरार्ध में अद्वैतवादी अनन्तकृष्ण शास्त्री ने **शतभूषणी** लिखकर **शतदूषणी** का खण्डन किया है। उनको दो विशिष्टाद्वैतवादियों ने प्रत्युत्तर भी दिया है। एक हैं उत्तमूर ति. वीरराघवाचार्य जिन्होंने **परमार्थभूषणम्** लिखकर शतभूषणी का खण्डन किया और दूसरे हैं डी.टी. ताताचार्य जिन्होंने **विशिष्टाद्वैतसिद्धि** लिखकर ऐसा किया। इस प्रकार शतदूषणी से जो खण्डन-पद्धति आरम्भ हुई वह आज तक चल रही है। **अधिकरण सारावली** का २५वाँ श्लोक सम्प्रदाय में बहुत प्रसिद्ध है, क्योंकि उसमें कहा गया है कि वकुलभृत्किंकर (न्यायसुदर्शनकर्ता), वरद नारायण (भट्टारक), व्यासार्य (सुदर्शनसूरि), विष्णुचित्त (प्रमेयसंग्रहकर्ता), वादिहंसाम्बुवाह (न्यायकुलिशकर्ता) इत्यादि मानते हैं कि ब्रह्मसूत्र के प्रथम चार अधिकरण (चतु:सूत्री) समस्त ब्रह्मविद्या के उपोद्घात हैं। "यत्तत्सेनेश्वरायैरगणि वकुलभृत्किङ्करै र्व्यङ्गथकारि व्यासार्येर्न्यासि च द्विवः श्रुतमितिविशदं विष्णचित्त-विवव्रे। अश्रोषंशेष कल्यादमपि विदुषो वारिहंसाम्बुवादात् अद्धानिर्धायते चतुर-धिकरणी ब्रह्मचिन्तोपयुक्ता"।

६. मेघनादारि ने श्रीभाष्य पर नयप्रकाशिका नामक एक टीका लिखी। उनका समय १४वीं शती है। इसके अतिरिक्त नयद्युमणि, भावप्रबोध और मुमुक्षुपापसंग्रह उनके ग्रन्थ हैं। नयद्युमणि विशिष्टाद्वैत वेदान्त का एक अत्यन्त श्रेष्ठ ग्रन्थ है।

७. परकालयति ने श्रीभाष्य पर मितप्रकाशिका नामक टीका लिखी। इनका समय १५वीं शती है।

८. परकालयति के शिष्य रंगरामानुज ने मूलभावप्रकाशिका नामक एक टीका श्रीभाष्य पर लिखी और शारीरकशास्त्रदीपिका नामक एक टीका ब्रह्मसूत्र पर लिखी। उन्होंने वेंकटनाथ के न्यायसिद्धांजन पर व्याख्या नामक एक टीका तथा छान्दोग्य और बृहदारण्यक उपनिषद् पर विशिष्टाद्वैतवादी भाष्य लिखे। उनके अन्य ग्रन्थ हैं द्रमिडोपनिषद्भाष्य, विषयवाक्यदीपिका तथा रामानुजसिद्धान्तसार।

९. किसी अज्ञातनामा व्यक्ति ने श्लोकों में श्रीभाष्यवार्तिक लिखा है जो अत्यन्त उपयोगी है।

१०. वेंकटनाथ के शिष्य चम्पकेश ने श्रीभाष्यव्याख्या और गुरुतत्त्वप्रकाशिका नामक दो टीकाएं लिखीं।

११. श्री निवासाचार्य ने श्रीभाष्य की आलोचना ब्रह्मविद्याकौमुदी में की है।

१२. श्रीशैल श्रीनिवास ने श्रीभाष्य पर तत्त्वमार्तण्ड नामक टीका लिखी। उनका समय १६वीं शती हैं। उनके अन्य ग्रन्थ हैं-**अद्वैतवनकुठार, भेदमणि, भेददर्पण, विरोध-निरोध, मुक्तिदर्पण, ज्ञानरत्नदर्पण, नयद्युमणि और नयद्युमणिसंग्रह**। अन्तिम दोनों ग्रन्थ मेघनादारि के नयद्युमणि से भिन्न हैं। विरोध-निरोध इनका अत्यन्त गंभीर तथा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। इनमें उन्होंने शांकरमत तथा माध्वमत का खण्डन करते हुए स्वमत का प्रतिपादन किया है।

१३. महाचार्य अपरनाम रामानुजदास ने श्रीभाष्य पर **ब्रह्मसूत्रभाष्योपन्यास** नामक टीका लिखी। इसके अतिरिक्त इनके गंथ हैं-पाराशर्य विजय, ब्रह्मविद्याविजय, वेदान्तविजय, रहस्यत्रयमीमांसा, रामानुजचरित्रचुलुक, और अष्टादशरहस्यार्थ निर्णय। चण्डमारुत के भी लेखक ये ही हैं। इसका समय १५वीं शती है। इनका प्रथम ग्रन्थ प्रसिद्ध और लोकप्रिय है।

१४. सेनापति मिश्र या सेनेश्वर ने **शारीरकन्यायकलापसंग्रह** नामक टीका लिखी। ब्रह्मसूत्र के सोलह पादों के वर्ण्यविषयों को इसमें निम्न श्लोकों में व्यक्त किया गया है-

प्रमाणता तत्प्रतियोगिभंगः संराधनं तस्य फलोपभोगः।
एतानि सम्यक् परिचिन्तितानि शास्त्रे त्विहाध्यायचतुष्टयेन।।

अस्पष्टतरमस्पष्टं स्पष्टं छायानुसारि च।
जीवप्रधानयोरादौ वाक्यजातं विचारितम्।।

स्मृतिन्यायविरोधश्च परपक्षपराहतिः।
कार्यता वियदादीनामक्षादेश्च द्वितीयतः।।

सदोषत्वमदोषत्वं जीवस्य च परस्य च।
तृतीयेन परोपास्तिरिति कर्तव्यताऽपि च।।

उपास्त्यनुष्ठानविद्या गत्युपक्रम एव च।
गतिमार्गप्रकारश्च फलं चापि चतुर्थतः।।

अर्थात् प्रमाणता (समन्वय), तत्प्रतियोगिभंगः (अविरोध), संराधन (साधन) और फलोपभोग (फल)- ये ब्रह्मसूत्र के क्रमशः चार अध्याय हैं। प्रथम अध्याय के चार पादों के विषय क्रमशः ये हैं-स्मृतिन्यायविरोध का परिहार, परपक्ष पराहति (सांख्यादि परपक्षी का विरोध (परिहार), आकाश आदि की कार्यता का प्रतिपादन और अक्षादि इन्द्रियों की कार्यता का प्रतिपादन और तृतीय अध्याय के चारों पादों में क्रमशः जीव का सदोषत्व, परब्रह्म का अदोषत्व, परब्रह्म की उपासना तथा इतिकर्तव्यता। चतुर्थ अध्याय के चार पादों के विषय हैं क्रमशः उपासना-विधि, गतिक्रम, गति मार्गभेद (देवयान, पितृयान आदि) और फल।

१५. उत्तमूर ति. वीरराघवाचार्य ने १९६३-६४ में श्रीभाष्य पर भाष्यार्थदर्पण नामक टीका लिखी। इनके अतिरिक्त श्रीभाष्य का टीका-साहित्य है-शुद्धसत्त्व लक्ष्मणाचार्य (गुरुभाव प्रकाशिका) देशिकाचार्य (प्रयोगरत्नमाला), नारायणमुनि (भावप्रदीपिका) पुरुषोत्तम (सुबोधनी) श्रीनिवास ताताचार्य (लघु प्रकाशिका) श्रीवत्सांक श्रीनिवास (श्रीभाष्य सारार्थसंग्रह), शठकोप (ब्रह्मसूत्रार्थसंग्रह) रंगाचार्य (श्रीभाष्यसिद्धान्तसार) श्री निवासाचार्य (श्रीभाष्योपन्यास) आदि अनेक विद्वानों ने श्रीभाष्य पर टीकाएं लिखी हैं। वास्तव में रामानुज-दर्शन में जितना विपुल टीकासाहित्य श्रीभाष्य पर है उतना किसी अन्य ग्रन्थ पर नहीं है। इससे सिद्ध होता हैं कि सम्प्रदाय में श्रीभाष्य का अध्ययन-अध्यापन बड़ी गहराई से होता आया है।

महाचार्य अपरनाम रामानुजदास के शिष्य श्रीनिवास ने, जिन्होंने श्रुतप्रकाशिका पर एक टीका लिखी है, यतीन्द्रमतदीपिका नामक एक संग्रह-ग्रन्थ लिखा है जो रामानुज-वेदान्त का एक उत्तम पाठ्यग्रन्थ है।

रामानुज ने श्रीरंगम् में भगवान् रंगनाथ के विग्रह की उपासना की थी और वहाँ एक मठ स्थापित किया था। इस मठ की परम्परा में आलवारों की कृतियों का बड़ा प्रभाव है। रामानुज के बाद जो मठाधीश हुए वे प्रायः सभी-आलवार भक्तों के गीतों पर टीकाग्रन्थ लिखे। उनके ग्रन्थ तमिल तथा संस्कृत दोनों में हैं। वे मुख्यतः द्रविड़ वेदान्त के उन्नायक थे। द्रविड़ आलवारों की गीतियों में उपनिबद्ध वेदान्त है। रामानुज के ७४ प्रमुख शिष्य थे, उनमें से एक कुरेश या तिरुक्कुरुकैप्पिरन् पिल्ले थे। इन्होंने नाम्मालवार की सहस्ररीति पर ६००० श्लोकों की एक टीका लिखी। पराशर भट्टाचार्य

ने १००० श्लोकों में, अभयप्रदराज ने २४००० श्लोकों में और कालिजित् या लोकाचार्य प्रथम के शिष्य कृष्णपाद ने ३६,००० श्लोकों में उस पर टीकाएं लिखीं। रम्य (या सौम्य) जामातृ मुनि ने १२००० श्लोकों में उसकी व्याख्या की। अभयप्रदराज की टीका इन सब में अधिक उपयोगी है। पराशर भट्टाचार्य श्रीरंगम् में रामानुज के उत्तराधिकारी थे। उनके बाद क्रमशः वेदान्ती माधव, कालिजित् (लोकाचार्य प्रथम) तथा लोकाचार्य पिल्ले द्वितीय उसके पीठाचार्य हुए। लोकाचार्य वरिष्ठ सौम्य जामातृ मुनि इन्हीं लोकाचार्य के अनुज थे। पिल्ले लोकाचार्य के तीन ग्रन्थ संस्कृत में हैं-तत्त्वत्रय, तत्त्वशेखर और श्रीवचनभूषण। कहा जाता है कि उन्होंने १५ और ग्रन्थ लिखे थे, किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं। तत्त्वत्रय ११४ अनुच्छेदों में विभक्त एक लघुग्रन्थ है जिसमें चित्, अचित् और ईश्वर इन तीन तत्त्वों का निरूपण है। तत्त्वशेखर चार प्रकरणों में विभक्त है। प्रथम प्रकरण में नारायण को जगत् का कारण बताया गया है। द्वितीय और तृतीय प्रकरण में आत्मा के स्वरूप का वर्णन शास्त्र-प्रमाण के आधार पर किया गया है। चतुर्थ प्रकरण में ईश्वर और उसके शरणागमन का वर्णन है। श्री वचनभूषण मणिप्रवालशैली में लिखा गया ग्रन्थ है। इसमें कुल ४८४ अनुच्छेद हैं। इसमें प्रपत्ति का सुविस्तृत वर्णन है। ज्ञानदशा, वरणदशा, प्राप्त-दशा तथा प्राप्य के अनुभव की दशा, इन चार सोपानों में प्रपत्ति का निरूपण किया गया है। श्री वचनभूषण चार प्रकरणों में विभक्त है। गोवर्धन रंगाचार्य ने उसका अनुवाद संस्कृत में किया। वरवर मुनि ने उस पर संस्कृत में टीका लिखी। रामप्रपन्नाचार्य ने वरवरमुनि की टीका सहित श्रीवचनभूषण के संस्कृतानुवाद का हिन्दी अनुवाद रहस्यमंजरी नाम से किया है जो पुरी के राजगोपाल मठ से १९२६ में प्रकाशित है। श्री वचनभूषण सारतम शास्त्र है। अन्य शास्त्र असार, अल्पसार, सार या सारतर ही हैं।

असारमल्पसारं च सारं सारतरं त्यजेत्।
भजते सारतमं शास्त्रं रत्नाकर इवामृतम्।।

जो शास्त्र ऐहिक उपायोपेय के प्रतिपादक हैं वे असार हैं। जो शास्त्र आत्मानुभवरूप कैवल्यमुक्ति के प्रतिपादक हैं वे अल्पसार हैं। फिर जो शास्त्र कर्मज्ञानसहित भक्ति के प्रतिपादक हैं वे सार हैं। स्वगत स्वीकाररूप प्रपत्ति के उपाय-प्रतिपादक शास्त्र सारतर हैं। बड़कलैमत के शास्त्र इस रीति में हैं। अन्त में परगत स्वीकार-रूप-प्रपत्ति के उपाय प्रतिपादक शास्त्र सारतम हैं। श्रीवचनभूषण इस प्रकार सर्वश्रेष्ठ शास्त्र है।

श्रीवचनभूषण के अनुसार वेद प्रबलतम प्रमाण है। उसके पूर्वभाग (कर्मकाण्ड) का निर्णय इतिहास-पुराण से होता है।

प्रायेण पूर्वभागार्थपूरणं धर्मशास्त्रतः।
इतिहासपुराणाभ्यां वेदान्तार्थः प्रकाश्यते।।

लोकाचार्य वेदान्तदेशिक के समकालीन थे और टेंकलै मत के प्रतिपादक थे। उनके श्रेष्ठ अनुयायी वरवरमुनि थे। उनका समय १३७०-१४४३ ई. है। वे द्रविड़ वेदान्त के उत्कृष्ट विशेषज्ञ थे और मणिप्रवालशैली में कई ग्रन्थ लिखे। उनके आठ शिष्य प्रसिद्ध हैं। उनके पुत्र का नाम रामानुजार्य था और पौत्र का नाम विष्णुचित्त था। इन सभी ने उनकी परम्परा को अग्रसर किया। उनका इतना प्रभाव था कि वे रामानुज के बाद रामानुज की ही भांति पूज्य माने गये। दक्षिण के मन्दिरों में उनकी प्रतिमा की पूजा आज तक प्रचलित है। उनकी कृतियों में यतिराजविंशति, गीतातात्पर्यदीप, श्रीभाष्यरथ, तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य, परतत्त्वनिर्णय, रहस्यत्रयटीका, आचार्यहृदय, प्रियालवार, विरुमोरिटीका, ज्ञानसारटीका, प्रयोगसारटीका, सप्तगाथाटीका, दिव्यप्रबन्धटीका आदि ग्रन्थ हैं। उन्होंने संस्कृत तथा तमिल में अनेक भक्तिस्तोत्र भी लिखे। उनके ऊपर भी अनेक ग्रन्थ लिखे गये जिनमें वरवर मुनीसिचर्या, वरवरमुनिशतक, वरवरमुनिचम्पू, यतीन्द्रप्रवणप्रभाव और यतीन्द्रप्रवणप्रभाव-चम्पू मुख्य हैं। दिव्य प्रबन्धम् के पाठ के बाद मंदिरों में उनका रचित उपदेश रत्नमाला (तमिल में) तमिल में पढ़ा जाता है। उनके पौत्र अभिराम पराचार्य ने इसका संस्कृत में अनुवाद किया है।

स्पष्ट है कि कनिष्ठ जामातृमुनि को वरवरमुनि या यतीन्द्रप्रवण कहा गया है। उनके अन्य नाम मनबल महामुनि तथा पेरियजियर हैं। वे देवराज (देवरात) के पुत्र श्रीशैल के शिष्य थे। जैसे बड़कलै मत में आत्रेय रामानुज से "पात्रम्" का शुभारम्भ किया जाता है (दुराप्य रामानुज दयापात्रम्) वैसे टेंकलै मत में यह पात्रम् श्रीशैल के नाम से शुरू होता है। इस प्रकार टेंकलै मत की पूजापद्धति पर श्रीशैल और वरवर मुनि का बड़ा प्रभाव है।

ऐतिहासिक कालक्रम का प्रभाव-रामानुज वेदान्त के साहित्य पर बहुत कम पड़ा है। बड़कलैमत संस्कृत को अधिक महत्त्व देते हुए उपनिषदों तथा श्रीभाष्य के अनुशीलन में अधिक लगा रहा और टेंकलैमत तमिल को अधिक महत्त्व देते हुए दिव्य प्रबन्धम् विशेषतः शठकोप की सहस्रगीति का विशेष अध्ययन करता रहा। नव्यन्याय का प्रभाव इस साहित्य पर उतना नहीं पड़ा जितना अद्वैत वेदान्त पर पड़ा। सत्रहवीं शती तक रामानुज वेदान्त के अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ रचे जाते रहे। अट्ठारहवीं और उन्नीसवीं शती में भी उनके परम्परागत अनुशीलन और लेखन का प्रचार था। बीसवीं शती में अंग्रेजी, हिन्दी, आदि भाषाओं में भी इस सम्प्रदाय के कुछ ग्रन्थों के अनुवाद हुए और अनेक ग्रन्थों पर शोध हुए। मेलकोट संस्कृत-शोध-संस्थान से विशिष्टाद्वैत ग्रन्थावली दो भागों में छपी है और कई भागों में विशिष्टाद्वैतकोश प्रकाशित हो रहा है। ये दोनों ग्रन्थ विशिष्टाद्वैत के प्रचार-प्रसार में अत्यन्त उपयोगी हैं।

२. बड़कलैमत और टेंकलैमत के भेद

रामानुज का धार्मिक मत श्रीवैष्णव मत के नाम से प्रसिद्ध है। उनके बाद इस मत की दो शाखाएं हो गयीं, जिन्हें बड़कलैमत या उत्तरकलार्य और टेंकलैमत या दक्षिणकलार्य कहा जाता है। सौम्य जामातृमुनि के शिष्य कस्तूरी रंगाचार्य (१५वीं शती) ने इन दोनों मतों के भेदों का विवेचन कार्याधिकरणवाद और कार्याधिकरणतत्त्व में किया है, विशेषतः प्रथम ग्रन्थ में गोविन्दाचार्य ने इनमें अट्ठारह भेद बताये हैं, जिनमें कुछ निम्नलिखित हैं-

(१) टेंकलैमत में मार्जार-किशोर-न्याय की प्रपत्ति है और बड़कलै मत में कपिकिशोर-न्याय की प्रपत्ति। मार्जार-किशोर को मार्जार स्वयं अपने मुंह में रखकर एक स्थान से दूसरे स्थान ले जाता है, जबकि कपिकिशोर को कपि ऐसे गमनहेतु पकड़ता है। भगवत्प्राप्ति में कुछ कर्म नहीं करना पड़ता और भगवान् स्वयं अपनी कृपा से मोक्ष देते हैं, ऐसा टेंकलैमत मानता है। विपरीततः बड़कलैमत का मानना है कि भगवत्कृपा के अतिरिक्त जीव को भी मोक्षार्थ कुछ कर्म करने पड़ते हैं।

(२) टेंकलैमत के अनुसार कैवल्यमुक्ति नित्य है, किन्तु बड़कलैमत में वह स्थायी नहीं है।

(३) टेंकलैमत मानता है कि मुक्ति-अवस्था में जो आनन्दानुभूति होती है वह सभी जीवों के लिए एक जैसी नहीं है, उसमें तारतम्य है किन्तु बड़कलैमत इस तारतम्य को नहीं मानता।

(४) टेंकलैमत मानता है कि केवल लक्ष्मी ही भगवत्कृपा प्रदान कर सकती हैं, किन्तु बड़कलैमत के अनुसार नारायण स्वयं भी मोक्षदाता हैं।

(५) टेंकलैमत के अनुसार लक्ष्मी में भगवान् के विग्रह और गुण की व्याप्ति तो है, किन्तु स्वरूपव्याप्ति नहीं है। बड़कलैमत से लक्ष्मी में भगवान् की स्वरूप-व्याप्ति भी है।

(६) बड़कलै कहते हैं कि भगवान् वात्सल्यवशात् भक्तजीव के दोष नहीं देखते हैं। टेंकलै इससे आगे जाकर कहते हैं कि भगवान् वास्तव में जीवों के दोषों को स्वयं भोगते हैं।

(७) बड़कलै कहते हैं कि परदुःख के निराकरण की इच्छा करना दया है। टेंकलै कहते हैं कि परदुःख का अनुभव करना दया है।

(८) टेंकलै कहते हैं कि शुद्ध सत्त्व जड़ या अचित् है और बड़कलै कहते हैं कि वह चित् है।

इन दार्शनिक-धार्मिक भेदों के अतिरिक्त दोनों मतों के अनुयायियों में तिलक का भेद तथा पात्रम् (पूजा के अवसर पर पढ़े गये श्लोक) का भी अन्तर है। किन्तु इन अन्तरों को अब विशेष महत्त्व नहीं दिया जाता है। आज भी टेंकलैमत तमिल और द्रविड़वेदान्त पर अधिक बल देता है और बड़कलै मत संस्कृत तथा उभयवेदान्त पर।

३. यतीन्द्रमतदीपिका :

यतीन्द्रमतदीपिका के लेखक श्रीनिवास ने इस ग्रन्थ को शारीरकपरिभाषा कहा है। इससे स्पष्ट है कि यह ग्रन्थ धर्मराज अध्वरीन्द्र की वेदान्तपरिभाषा की अनुकृति पर लिखा गया है और उसके बाद की रचना है। एकाध स्थानों पर श्रीनिवास ने धर्मराज को उद्धृत भी किया है, जैसे चैतन्यत्रिविधम् के वर्णन में। इस आधार पर यह १७वीं शती का ग्रन्थ है। इसमें प्रत्येक अध्याय को अवतार कहा गया है। प्रथम अवतार में प्रत्यक्षनिरूपण, द्वितीय अवतार में अनुमाननिरूपण और तृतीय अवतार में शब्दनिरूपण किया गया है। इस प्रकार रामानुजवेदान्त में प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्द ये तीन प्रमाण मान्य हैं। प्रमाण की परिभाषा हैं-'प्रमाकरणं प्रमाणम्'। 'अनधिगतार्थगन्तृ प्रमाणम्'। इस परिभाषा का खण्डन किया गया है। साक्षात्कारि प्रमा का कारण प्रत्यक्ष है। निर्विकल्पक और सविकल्पक भेद से प्रत्यक्ष द्विविध है। स्मृति, प्रत्यभिज्ञा तथा अभावज्ञान (अनुपलब्धि) प्रत्यक्ष के अन्तर्गत हैं। अन्य ख्यातिवादों का खण्डन करते हुए सत्ख्यातिवाद की स्थापना की गयी है और कहा गया है कि सर्वं विज्ञानम् यथार्थम्, भ्रमादिप्रत्यक्षज्ञानं यथार्थम्। अनुमान का लक्षण है-व्याप्यस्य व्याप्यत्वानुसन्धानात् व्यापकविशेषप्रमितिः अनुमितिः। व्याप्ति के दो प्रकार हैं-अन्वय और व्यतिरेक। अनुमान के दो अंग हैं-व्याप्ति और पक्षधर्मता। अनुमान के दो प्रकार हैं-अन्वयव्यतिरेक और केवलान्वयि। केवलव्यतिरेकि अनुमान इस मत में अमान्य है। 'अनाप्तानुक्तवाक्यजनिततदर्थविज्ञानं शब्दज्ञानम्। तत्करणं शब्दप्रमाणम्' ऐसा शब्दप्रमाण का लक्षण किया गया है। यह लक्षण वेद की अपौरुषेयता के आधार पर है। साङ्गोपाङ्ग वेद प्रमाण है।

चतुर्थ अवतार में प्रकृति का, पंचम अवतार में काल का, षष्ठ अवतार में नित्यविभूति का, सप्तम अवतार में धर्मभूत ज्ञान का, अष्टम अवतार में जीव का, नवम अवतार में ईश्वर का और दशम अवतार में अद्रव्य का निरूपण है।

इस प्रकार इस मत में ६ द्रव्य और १० अद्रव्य हैं। प्रकृति के अनन्तर जो परिणाम होते हैं उनसे क्रमशः महत्, अहंकार और मन, ५ ज्ञानेन्द्रिय, ५ कर्मेन्द्रिय तथा ५ तन्मात्राओं के विकास होते हैं। पांच तन्मात्राओं से पंचीकरणरीति से पंचमहाभूतों की सृष्टि होती है। इस प्रकार रामानुजमत की तत्त्वमीमांसा वस्तुतः सांख्यतत्त्वमीमांसा के शिखर पर विराजमान है।

इस तत्त्वमीमांसा का मूल्यांकन यतीन्द्रमतदीपिका में छः प्रकार से किया गया है (देखिए, वही अद्रव्य प्रकरण में २१वाँ अनुच्छेद)-

१. विद्वान् लोग तत्त्व को एक ही मानते हैं, वह एक तत्त्व चिदचित् से विशिष्ट है। इस लिए उसे विशिष्टाद्वैत कहा जाता है।
२. ऋषिगण आत्मा और अनात्मा इन दो तत्त्वों को मानते हैं।

३. आचार्यगण (जैसे लोकाचार्य पिल्ले) श्रुति के आधार पर भोक्तृ (जीव), भोग्य (जगत्) तथा नियन्तृ (ईश्वर) इन तीन तत्त्वों को मानते हैं।
४. कुछ आचार्यगण हेय, हेयनिवर्तक, उपादेय और उपादेय का उपाय, इन चार तत्त्वों को मानते हैं। इस मत को मोक्षशास्त्रीय चतुर्व्यूहवाद कहा जाता है।
५. अन्य आचार्यगण अर्थपंचक को मानते हैं। ये हैं प्राप्य (ईश्वर) प्राप्ता (जीव), उपाय (भक्ति और प्रपत्ति), फल (मोक्ष) तथा विरोधि (मोक्ष मार्ग में आने वाले विघ्नों का निवारण)। लोकाचार्य पिल्ले ने अर्थपंचक में इसी मत को माना है।
६. अन्त में कुछ आचार्यगण अर्थपंचक में सम्बन्ध (ईश्वर और जगत् का संबंध है) जोड़कर कुल अर्थ छः मानते हैं। इस प्रकार श्रीनिवास के मतानुसार विशिष्टाद्वैतवाद में छः प्रस्थान या उपमत हैं, किन्तु ये मतभेद केवल मार्ग या उपगम से संबंधित हैं। विशिष्टाद्वैतवाद को अन्ततः सभी आचार्य मानते हैं।

४. मेघनादारिकृत नयद्युमणिः-

यतीन्द्रमतदीपिका में वेंकटनाथ या वेदान्तदेशिक के मत दिये गये हैं। मेघनादारि के मत उनके मतों से कहीं-कहीं भिन्न हैं। इस भेद को ध्यान में रखकर मेघनादारि के निम्नलिखित मत उल्लेखनीय हैं जो उनके नयद्युमणि में मिलते हैं-

(१) प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द और अर्थापत्ति, ये पाँच प्रमाण हैं, न कि केवल तीन- प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द। प्रत्यक्ष अर्थपरिच्छेदक साक्षात् ज्ञान है। उपमान की प्रमाणता को स्थापित करते हुए मेघनादारि कहते हैं कि किसी दृश्य विषय के सादृश्यज्ञान के द्वारा एक अदृश्य विषय का ज्ञान संभव है। जब कोई मनुष्य जानता है कि नीलगाय नामक पशु गाय के सदृश है तो वह नीलगाय को देखकर अपने श्रुत सादृश्य-ज्ञान के आधार पर उस पशु को नीलगाय कह देता है। इसी प्रकार अर्थापत्ति भी एक स्वतंत्र प्रमाण है और इसका अन्तर्भाव अनुमान में नहीं हो सकता, क्योंकि उसके ज्ञान में हेतु और व्याप्ति के अभाव हैं। यदि हम किसी प्रमाण से जानते हैं कि देवदत्त जीवित है और वह इस मकान में नहीं रहता है तो अर्थापत्ति से ही ज्ञात होता है कि वह किसी अन्य मकान में कहीं अन्यत्र रहता है।

(२) ज्ञान का लक्षण देते हुए मेघनादारि कहते हैं- 'अर्थपरिच्छेदकारि ज्ञानम् प्रमाणम्', अर्थात् ज्ञान विषय का परिच्छेदकारक है। ज्ञान विषय का निर्धारण करता है। वेदान्तदेशिक का मत इससे भिन्न है। वे मानते हैं कि ज्ञान यथावस्थित व्यवहारानुगुण्य है। वे ज्ञान को वस्तुतः विषयतन्त्र या मेयाधीन मानते हैं। ज्ञानं मेयाधीनम्, यह वेदान्तदेशिक का मत है। मेघनादारि का मत है कि मेयं मानाधीनम्। एक ही सम्प्रदाय में इस प्रकार इन दो आचार्यों में प्रचण्ड मतभेद है।

(३) मेघनादारि दृढ़तापूर्वक यथार्थख्याति (या सत्ख्याति) को मानते हैं, जबकि वेदान्तदेशिक

यथावसर अन्यथाख्यातिवाद, अख्यातिवाद तथा यथार्थख्यातिवाद सभी को मानते हैं। मेघनादारि प्रथम दो ख्यातिवादों का खंडन करते हैं। यथार्थख्यातिवाद के पक्ष में उनकी निम्न युक्ति है-

विप्रतिपन्नः प्रत्ययो यथार्थः प्रत्ययत्वात्, संप्रतिपन्नप्रत्ययवद्।

(४) स्वतः प्रामाण्यवाद के बारे में मेघनादारि का अपना मत है। वे कहते हैं कि प्रत्येक अनुभव सदैव अपने प्रामाण्य को समेटे रहता है, अर्थात् अनुभव विषय का ज्ञापक होने के साथ-ही-साथ अपना प्रमापक भी है। वह पर-प्रकाशक तथा स्वप्रकाश दोनों एक साथ है।

(५) मेघनादारि काल को पृथक् प्रमेय नहीं मानते हैं। उनके मत से रामानुज ने भी श्रीभाष्य, वेदान्तदीप और वेदान्तसार में काल के पृथग्भाव का खण्डन किया है। 'सूर्यादिसम्बन्ध-विशेषोपाधितः पृथिव्यादिदेशानामेव कालसंज्ञा'-अर्थात् सूर्य आदि के सम्बन्धरूप उपाधिविशेष से जन्य पृथिवी आदि देशों की ही संज्ञा काल है। दूसरे शब्दों में, सूर्य के सम्बन्ध में पृथिवी की स्थिति को काल कहते हैं। वह पृथिवी की गति से संबन्धित है।

(६) कर्मफल के बारे में मेघनादारि का मत है कि कर्म का फल ईश्वर की प्रसन्नता या अप्रसन्नता है जिसके माध्यम से उसका फल कर्ता जीव को मिलता है। दूसरे शब्दों में, कर्म और उसके फल में कारण-कार्य का संबंध साक्षात् या अव्यवहित नहीं है। इन मतों से सिद्ध है कि मेघनादारि विशिष्टाद्वैत-वेदान्त के एक बड़े मौलिक दार्शनिक थे।

५. शतदूषणी की युक्तियां

रामानुज ने शंकराचार्य के अद्वैतसिद्धान्त पर सात अनुपपत्तियों का आरोप किया था। उसी की परम्परा को तार्किक पराकाष्ठा तक पहुंचाने वाला ग्रन्थ **शतदूषणी** है जिसके रचयिता वेदान्तदेशिक थे जिनके सौहार्दपूर्ण संबंध अपने समकालीन अद्वैत वेदान्तियों से विशेषतः स्वामी विद्‌यारण्य से थे। शतदूषणी में सम्प्रति ६६ दोष ही मिलते हैं। अतएव या तो अन्य दोषपरक ग्रन्थभाग लुप्त हो गया या यहाँ 'शत' का अर्थ वास्तव में बहुत या अनेक है, इसका अर्थ एक सौ नहीं है। डा. सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त ने इन ६६ दोषों का विवरण अपने 'भारतीय दर्शन का इतिहास' खण्ड ३ में किया है। उनके मत से दोष ६२, ६३, ६४, ६५ और ६६ दार्शनिक दृष्टि से नगण्य हैं। ६२वाँ दोष अपशूद्राधिकरण पर है। ६३वाँ दोष अधिकारि-विवेक पर है। ६४वां दोष शंकरमत से अनुयायियों के तिलक, पोशाक आदि पर है। ६५वां दोष उनके द्वारा कुछ यतियों की संगति से बचने पर है और ६६वें दोष का विषय शंकरमत का ब्रह्मसूत्र से बेमेल होना है। स्पष्टतः इन दोषों का दार्शिनिक महत्त्व नहीं है।

शतदूषणी में जिन दोषों को गिनाया गया है उनमें से निम्नलिखित महत्त्वपूर्ण हैं-

१. यदि ब्रह्म निर्गुण सत् है तो "ब्रह्म" शब्द उस सत् का वाचक नहीं हो सकता, क्योंकि कोई शब्द निर्गुण सत् का अभिध्यान नहीं करता है। फिर लक्षणाशक्ति से भी "ब्रह्म" शब्द निर्गुण सत् का वाचक नहीं हो सकता, क्योंकि लक्ष्णा अन्ततोगत्वा अभिधामूलक होती है। अतः जब उपनिषद् "ब्रह्म" शब्द का प्रयोग करते हैं, तो इसका तात्पर्य है कि इस शब्द का वाच्यार्थ कोई सगुण सत् है।

२. शंकराचार्य ब्रह्मसूत्र १।१।१ के भाष्य में कहते हैं कि ब्रह्म का सामान्य ज्ञान सभी मनुष्यों को "अहमस्मि" रूप से है और उसके विशेष ज्ञान के लिए वेदान्तशास्त्र का उपयोग किया जाता है। परन्तु ज्ञान में ऐसा विभाजन नहीं है। पुनश्च, विशेष ज्ञान उसी विषय का हो सकता है जिसमें गुण हों। यदि ब्रह्म निर्गुण है तो उसका विशेष ज्ञान संभव ही नहीं है।

३. जगत् को मिथ्या मान लेने पर भी जगत्-विषयक समस्त ज्ञान और जगत् में नित्यकर्म, मिथ्या नहीं सिद्ध होते हैं और न वे नष्ट ही होते हैं। पाण्डुरोग केवल इस ज्ञान से दूर नहीं हो जाता है कि पीलापन मिथ्या है, वह उपचार से दूर होता है। इसी प्रकार मोक्ष केवल जगत् मिथ्या है, ऐसा समझ लेने से नहीं होता है, वरन् भगवान् की कृपा और उपासना से होता है। श्रुति का ज्ञान शाब्दिक है, मात्र उसको सुन लेने से मोक्ष सम्भव नहीं है।

४. शंकराचार्य के मत से अद्वैत-श्रुतियाँ साक्षात् ब्रह्म का अनुभव कराती हैं। इस पर वेदान्तदेशिक कहते हैं कि यदि ऐसा हो, तो प्रत्येक वाक्य के श्रवण से (और यहाँ तक कि अनुमान से भी), अपरोक्ष साक्षात् ज्ञान होना चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता। अतः अद्वैत-श्रुतियों के श्रवण मात्र से ब्रह्म का साक्षात् अपरोक्ष अनुभव नहीं होता है।

५. निर्विषयक चैतन्य का अनुभव किसी को नहीं होता है। प्रत्येक व्यक्ति का चैतन्य सदैव सविषयक ही रहता है। यदि कहा जाय कि निर्विषयक चैतन्य स्वप्रकाश है तो यह उत्तर भी युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि विषय का प्रकाश किसी व्यक्ति के लिए होता है, वह स्वयं अपने लिए नहीं होता। यदि कहा जाय कि सुषुप्ति में चेतना निर्विषयक रहती है, तो यह ठीक नहीं है क्योंकि उस अवस्था में जिस सुख की अनुभूति होती है वह एक विषय है और वह विषयी आत्मा नहीं है। वास्तव में चेतना कभी भी निर्विषयक नहीं हो सकती। वह सदैव सविषयक और सविशेष है।

६. यदि कहा जाय कि विशिष्टाद्वैतवादी भी निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को मानते हैं तो वेदान्तदेशिक कहते हैं कि वस्तुतः निर्विकल्पक प्रत्यक्ष भी सविषयक है। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का विषय उस विषय की कोई विशेषता नहीं, वरन् वह विषय ही पूर्णतया है। अतएव जब उसके गुणों का प्रत्यक्ष बाद में होता है तो उस सविकल्पक प्रत्यक्ष की

तुलना में उस विषय के पूर्व प्रत्यक्ष को निर्विकल्पक प्रत्यक्ष कहा जाता है। यह भेद प्रत्यक्ष की विशदता का तारतम्य सूचित करता है।

७. भेद-ज्ञान को अद्वैत वेदान्ती असत्य मानते हैं। किन्तु वेदान्तदेशिक कहते हैं कि अभेद और भेद दोनों सत्य हैं, क्योंकि दोनों एक दूसरे के पूरक हैं। यदि भेद नहीं है तो अभेद भी नहीं है। प्रत्येक विषय अपने से अभिन्न रहता है और अन्य विषयों से भिन्न रहता है। इस प्रकार भेद और अभेद दोनों सत्य हैं।

८. शांकरवेदान्ती जगत् को मिथ्या मानते हैं। इस पर वेदान्तदेशिक कहते हैं कि जगत् आकाश-कुसुम- जैसा नहीं हो सकता, क्योंकि जगत् प्रतीयमान है। यदि जगत् सत् तथा असत् दोनों से भिन्न है, तो ऐसी कोई वस्तु है नहीं। अतः यह दृष्टि अमान्य है। यदि जगत् का निषेध संभव माना जाय तो यह निषेध ब्रह्म हो जायेगा और इस प्रकार ब्रह्म अभाव-रूप होगा अर्थात् ब्रह्म असत् है, यह मानना पड़ेगा किन्तु अद्वैतवादी ऐसा नहीं मानते हैं।

९. शांकरवेदान्ती कहते हैं कि ज्ञाता और ज्ञेय में कोई वास्तविक संबंध नहीं हो सकता और ज्ञेय को असत्य मानना इस कारण तर्कसंगत है। इस पर वेदान्तदेशिक कहते हैं कि सम्बन्ध का मिथ्यात्व संबंधियों के मिथ्यात्व को सिद्ध नहीं कर सकता है। शश और श्रृंग में कोई सम्बन्ध नहीं है, किन्तु इससे यह नहीं सिद्ध होता है कि शश और श्रृंग नहीं हैं। पुनश्च-यदि अद्वैत-वेदान्ती की युक्ति को माना जाय तो ज्ञाता का अस्तित्व भी मिथ्या हो जायेगा। यदि कहा जाय कि ज्ञाता तो स्वयंप्रकाश होने के कारण सत् है तो यही युक्ति विषय के अस्तित्त्व के लिए भी दी जा सकती है, क्योंकि कोई संवित्ति या अनुभूति ऐसी नहीं है जो सविषयक न हो। अतः स्वयं प्रकाशत्व वस्तुतः मात्र चैतन्य नहीं है, किन्तु आत्म-चैतन्य (आत्मप्रज्ञता, आत्मबोध) है जिसमें विषयी और विषय दोनों का ज्ञान होता है। चैतन्य विषयिविषयभाव है, न कि मात्र विषयिता।

१०. अविद्या का संबंध ब्रह्म से क्या है? यदि अविद्या ब्रह्म में अनादि है तो फिर ब्रह्म अविद्या को मिटा नहीं सकता है और इस प्रकार अविद्या के अविनाशी हो जाने पर मुक्ति असम्भव हो जायेगी।

११. स्वप्रकाशत्व का जो लक्षण चित्सुख ने दिया है वह है "अवेद्यत्वे सति अपरोक्ष व्यवहारयोग्यत्वम्"। इस पर वेदान्तदेशिक कहते हैं कि यदि स्वप्रकाश या अपरोक्ष अनुभूति के अनुभव की आवश्यकता है तो फिर इस प्रक्रिया में अनवस्था दोष होगा और अपरोक्ष अनुभूति का अनुभव सम्भव न होगा और अपरोक्ष अनुभूति स्वयं घट जैसा एक विषय होगी। दोनों स्थितियाँ शांकरवेदान्त में अमान्य हैं। अतएव शांकरवेदान्त सदोष है।

१२. शांकरवेदान्ती व्यक्ति की चेतना की उत्पत्ति का निराकरण करते हैं। किन्तु ऐसे चैतन्य

का ज्ञान संभव है। जो ज्ञान नहीं था वह आज हो जाता है। साक्षात् प्रत्यक्ष या युक्ति से ऐसा ज्ञान होता है। अतएव ज्ञान की उत्पत्ति होती है, उसका विकास होता है, किन्तु इसकी व्याख्या शांकरवेदान्त में सम्भव नहीं है, क्योंकि वहाँ ज्ञान नित्य माना जाता है।

इस प्रकार स्थालीपुलाकन्याय से शतदूषणी का परिचय प्राप्त किया जा सकता है। वेदान्तदेशिक ने शांकरवेदान्त को सांख्य, सौगत और चार्वाक का संकर कहा है। अतएव उसमें इन दर्शनों में पाये जाने वाले दोष भी मिलते हैं तथा कुछ और भी दोष हैं।

सांख्य-सौगत-चार्वाकसंकरात् शंकरोदयः।
दूषणान्यपि तान्यत्र भूयस्तदधिकानि च।।

आत्मा का ज्ञातृत्व चित्त की छाया से है। उसका कर्तृत्व वास्तव नहीं है, इन दोनों मतों को मानने से शांकरवेदान्त सांख्यमत है। स्तम्भ, घट आदि प्रत्यय मिथ्या हैं, जो प्रत्यय (ज्ञेय) है वह मिथ्या है। इस मत को मानने से अद्वैतवेदान्त सौगतमत जैसा ही है। जैसे चार्वाक मानते हैं वैसे ही अद्वैतवेदान्ती भी मानते हैं कि अहमर्थ का विनाश होता है, अतएव अद्वैतवेदान्त चार्वाकमत जैसा है। निर्गुण सत् भी जड़ ही है। इस दृष्टि से भी अद्वैतवेदान्त चार्वाकमत है। इसका खण्डन करते हुए अनन्तकृष्ण शास्त्री ने अद्वैततत्त्वशुद्धि-भूमिका पृ.-२५ में लिखा है -

जैन-कापिल-चार्वाकसंकरादन्त्यजोदयः।
दूषणान्यपि तान्येव भूयस्तदधिकानि च।।

अर्थात् रामानुजमत (अन्त्यजोदयः) जैन, सांख्य और चार्वाक का संकर है। उसे अन्त्यजोदय इसलिए कहा गया है कि वह अन्त्यज शठकोप से उत्पन्न हुआ है। इस प्रकार अद्वैतमत में वे सभी दोष हैं जो सांख्य, बौद्ध तथा चार्वाकमत में हैं। किं बहुना, उसमें कुछ दोष अधिक भी हैं। अद्वैततत्त्वशुद्धि में अनन्तकृष्ण शास्त्री ने २६ बिन्दुओं पर विशिष्टाद्वैतवाद तथा अद्वैतवाद के मतभेदों की व्याख्या की है, जिसमें अद्वैतवाद पर विशिष्टाद्वैतवाद द्वारा आरोपित दोषों का प्रत्युत्तर दिया गया है। किन्तु इन सभी खण्डनों तथा प्रत्युत्तरों से यह निष्कर्ष निकलता है कि वस्तुतः इन दोनों दर्शनों की दो दृष्टियाँ हैं और प्रत्येक दृष्टि को लेकर एक सुव्यवस्थित तथा पूर्णतन्त्र या दर्शन की स्थापना का सराहणीय प्रयास किया गया है। पुनश्च, यदि वेदान्तदेशिक की उक्त आलोचना की समीक्षा की जाय तो उनके अनुसार शतदूषणी के दोषों को ४ वर्गों में बाँटा जा सकता है -

१. चार्वाक सम्बन्धी दोष।
२. सांख्य सम्बन्धी दोष।
३. सौगत सम्बन्धी दोष।
४. अन्य दोष।

अनन्तकृष्ण शास्त्री के पूर्व अद्वैतवादी उमामहेश्वर ने रामानुजमत में एक सौ दोष दिखाने के लिए विरोधवरूथिनी नामक ग्रन्थ लिखा। किन्तु उसमें केवल २६ दोष उपलब्ध हैं। उमामहेश्वर के अन्य ग्रन्थ हैं, तत्त्वचन्द्रिका, अद्वैतकामधेनु, तत्त्वमुद्राविद्रावण, प्रसंगरत्नाकर तथा रामायण टीका। विरोधवरूथिनी का खण्डन रंगाचार्य (१९वीं शती) ने कुदृष्टिध्वान्तमार्तण्ड में तथा श्रीनिवास दीक्षित ने विरोधवरूथिनी-प्रमाथिनी में किया। रंगाचार्य ने सन्मार्गदीप नामक एक और ग्रन्थ लिखा। इस प्रकार अद्वैतवेदान्त और विशिष्टाद्वैत के बीच एक विशाल खण्डनसाहित्य लिखा गया है। दोनों में वाग्युद्ध होते रहते हैं।

६. बत्तीस ब्रह्मविद्याएँ

यूँ तो वेदान्त के सभी सम्प्रदायों में उपनिषद् की बत्तीस विद्याओं का महत्त्व तथा उपयोग है, किन्तु रामानुज-वेदान्त में उनके उपयोग पर बहुत बल है। उनके द्वारा ही वैदिक उपासना होती है। ये विद्याएँ निम्नलिखित हैं -

१. अक्षरविद्या। ब्रह्मसूत्र १-२-२२ में है। मुण्डकोपनिषद् का यह वाक्य है इसका विषय है- अथ परा यथा तदक्षरम् अधिगम्यते।

२. अक्षिस्थ सत्यब्रह्मविद्या। ब्रह्मसूत्र ३-३-२० में है। इसका विषय है - तद्यत् सत्यं ---- यश्चायं दक्षिणेऽक्षन् (बृहदारण्यक उपनिषद् ५-५-२)

३. अंगुष्ठप्रमितविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-३-२३ में है। इसका विषय है - अंगुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा (कठोपनिषद् २-६-१७)

४. अन्तरादित्यविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-१-२१ में है। इसका विषय है - य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषः (छान्दोग्य उपनिषद् १-६-६)

५. आकाशविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-१-२३ तथा १-३-४२ में है। इसका विषय है- अस्य लोकस्य का गतिरित्याकाशः। (छान्दोग्य १-९) तथा आकाशो वै नामरूपयोर्निर्वहिता (छान्दोग्य ८-१४) है।

६. आनन्दमयविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-१-३ में है। इसका विषय है तैत्तिरीयोपनिषद् का वाक्य-तस्माद् वा एतस्माद् विज्ञानमयात् अन्योऽन्तर आत्मा आनन्दमयः (तै.उ.ब्र.व. ४)।

७. ईशावास्यविद्या। यह ब्रह्मसूत्र के समन्वयाधिकरण में है।

८. उद्दालकान्तर्यामिविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-२-२६ में है। इसका विषय है - बृहदारण्यक उपनिषद् (५१-७) का वाक्य-यः पृथिव्यां तिष्ठत्-एष त आत्मा अन्तर्याम्यमृतः।

९. उपकोसलविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-२-१३ में है। इसका विषय है - य एषोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यते (छान्दोग्य ४-१०)

१०. उषस्तकहोलविद्या। यह ब्रह्मसूत्र ३-३-३५ में है। इसका विषय है -
न द्रष्टेर्द्रष्टारं पश्ये एषत आत्मा सर्वान्तरः (बृहदारण्यक ५-४)।

११. गायत्रविद्या। यह ब्रह्मसूत्र ३-१-२६ में है। इसका विषय है -
गायत्री वा इदं सर्वं भूतं यदिदं किंच (छान्दोग्य ३-१२)।

१२. गार्ग्यक्षरविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-३-६ में है। इसका विषय है -
एतद् वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्ति (छान्दोग्य ५-८८)

१३. ज्योतिषां ज्योतिर्विद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-३-३१ में है। इसका विषय है -
यं देवा ज्योतिषां ज्योतिरायुर्होपासतेऽमृतम् (छान्दोग्य ६-४-१६)

१४. त्रिमात्रप्रणवविद्या। इसको परम पुरुष विद्या भी कहते हैं। यह ब्रह्मसूत्र १-३-१२ में है।
इसका विषय है - यः पुनरेतं त्रिमात्रेणोमित्येतेनैवाक्षरेण (प्रश्नोपनिषद् ५-५)

१५. दहरविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-३-१३ और ३-३-३८ में है। इसका विषय है -
अथ यदिदम् अस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरम् (छान्दोग्य ८-१-१)

१६. नाचिकेतविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-२-६ में है इसका विषय है -
यस्सेतुरीजानानाम् अक्षरं ब्रह्म यत्परम् (कठोपनिषद् १-२-२)

१७. न्यासविद्या। इसका विषय है -यो ब्रह्माणि विदधाति पूर्व-शरणमहं प्रपद्ये (श्वेताश्वतर उपनिषद्-६) यह ब्रह्मसूत्र १-१-२ में निहित है।

१८. पंचाग्निविद्या। यह ब्रह्मसूत्र ३-१-१ और ३-३-३२ में है- उसका विषय है -
तद्यम् इत्थंविदुर्येचेमेऽरण्ये (छान्दोग्य ५-१०)

१९. परंज्योतिर्विद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-१-२५ में है। इसका विषय है -
अथ यदतः परो दिवोज्योतिर्दीप्यते छान्दोग्य ३-१३-७

२०. पर्यङ्कविद्या। इसका विषय है - अमितौजापर्यङ्क-ब्रह्मविद्वान् ब्रह्मैवाभिप्रैति (कौषीतकि)।

२१. प्रतर्दनविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-१-२६ में है। इसका विषय है -
स होवाच प्राणोऽस्मि-अमृतमित्युपास्व। (कोषीतकि ३)

२२. प्राणविद्या। यह ब्रह्मसूत्र ३-३-१० में है। इसका विषय है-
यो ह वै ज्येष्ठं......ज्येष्ठश्च ह वै (छान्दोग्य ५-१-१)।

२३. बालाकिविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-४-१६ में है। इसका विषय-है यो वै बालाक एतेषां पुरुषाण्यं कर्ता यस्य वै तत्कर्म वै वेदितव्यः। (कौषीतकि ४-१८)।

२४. भूमाविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-३-३० में है। इसका विषय है -
यो वै भूमा तत्सुखं--भूमा त्वेव विजिज्ञासितव्यः (छान्दोग्य ७)।

२५. मधुविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-३-३० में है। इसका विषय है-
असौ वा आदित्यो देवमधु-स य एतदेव अमृतं वेद (छान्दोग्य ३।१)।

२६. मैत्रेयीविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-४-१६ में है। इसका विषय है -
"आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः (बृहदारण्यक ६।५।६, ४।४।५)।

२७. वैश्वानरविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-२-२५ तथा ३-३-५५ में है। इसका विषय है-
आत्मानं वैश्वानरं उपासते स सर्वेषु लोकेषु (छान्दोग्य ५-११-२४)।

२८. व्याहृतिविद्या। इसी को आदित्यमण्डलस्थ सत्य ब्रह्मविद्या कहते हैं। यह ब्रह्मसूत्र ३-३-२० में है। इसका विषय है -
तद्यत् सत्यम् असौ स आदित्यो य एष एतस्मिन् मण्डले (बृहदारण्यक ७।५।१)।

२९. शांडिल्यविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-१-१ या ३-३-१९ में है। इसका विषय है -
सर्वं खलु इदम् ब्रह्म तज्जलान् इति शान्त उपासीत (छान्दोग्य ३-१४-१)।

३०. संवर्गविद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-३-३३ में है। इसका विषय है -
वायुर्वाव संवर्गो यदा वा अग्निः (छान्दोग्य ४।३।१, ४)।

३१. सत्यकामविद्या। इसे षोडशकल ब्रह्मविद्या भी कहते हैं। इसका विषय है-
सत्यकामो हि ज़ाबालो---अत्र ह न किंचन वीयाय इति वीयाय इति। (छान्दोग्य ४-४-६)।

३२. सद्विद्या। यह ब्रह्मसूत्र १-१-५ में है। इसका विषय है -
सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्, एकमेवाद्वितीयम् (छान्दोग्य ६-२-१)।

इन बत्तीस ब्रह्मविद्याओं के अतिरिक्त भी कुछ आचार्यगण अन्य विद्याओं की चर्चा करते हैं। अतः इन्हें केवल मुख्य ब्रह्मविद्या ही समझना चाहिए। १९५३ में श्री टी. वीरराघवाचार्य ने स्वरचित बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य की भूमिका में इन बत्तीस ब्रह्मविद्याओं को प्रसिद्ध ब्रह्मविद्याएँ बताया है और कई अन्य ब्रह्मविद्याओं को भी गिनाया है।

इन ब्रह्मविद्याओं के अतिरिक्त १४ काम्यविद्याएँ भी रामानुजोत्तर वेदान्त में प्रचलित हैं। उदगीथावयव प्रणवविद्या, कृत्स्नोद्गीथ विद्या, प्रणवविद्या, पुरुषविद्या और हानोपादानचिन्तनविद्या उनमें मुख्य हैं। इनका वर्णन ए. श्रीनिवास राघवम् ने अपने द्वारा संपादित श्रुतप्रदीपिका के परिशिष्ट में किया है।

७. शास्त्रानुशीलन की परम्परा

रामानुजोत्तर विशिष्टाद्वैतवाद के वाङ्मय की प्रस्थानत्रयी में उपनिषदों पर अनेक भाष्य, कृति, टीका आदि लिखे गये। ऊपर वर्णित ग्रन्थों के अतिरिक्त रंगरामानुज ने तैत्तिरीय, ऐतरेय, प्रश्न, मुण्डक, माण्डूक्य तथा ईशावास्योपनिषद् पर भाष्य लिखे जो प्रकाशित हो गये हैं। भगवद्गीता के अनेक विवेचन, व्याख्यान आदि भी किये गये। किन्तु सर्वाधिक अनुशीलन ब्रह्मसूत्र तथा श्रीभाष्य और श्रुतप्रकाशिका के हुए। इस ओर कुछ आचार्यों ने अधिकरणों का विशेष अध्ययन किया, कुछ ने समस्त पूर्वपक्षों का अनुशीलन किया तथा कुछ ने समग्र श्रीभाष्य का विश्लेषण किया। ब्रह्मसूत्र के प्रत्येक पाद को एक नाम दिया गया जो यह है-

प्रथम अध्याय के प्रथमपाद को अयोगव्यवच्छेद पाद तथा दूसरे, तीसरे और चौथे पाद

को अन्ययोगव्यवच्छेद पाद कहा गया। इस प्रकार प्रथम अध्याय को तर्कतः प्रतिष्ठित किया गया। द्वितीय अध्याय के पादों को क्रमशः स्मृतिपाद (स्वपक्ष स्थापन) तर्कपाद (परपक्ष प्रतिक्षेप) विपत्पाद तथा प्राणपाद कहा गया। तृतीय अध्याय के पादों को क्रमशः वैराग्यपाद, उभयलिंगपाद, गुणोपसंहार पाद तथा अंगपाद कहा गया। चतुर्थ अध्याय के पादों को क्रमशः आवृतिपाद, उत्क्रान्तिपाद, गतिपाद तथा मुक्तिपाद कहा गया। सन्दर्भ तथा विश्लेषण की दृष्टियों से इन नामकरणों का महत्त्व बहुत उपयोगी सिद्ध हुआ है। प्रस्थानत्रयी से संबंधित समस्त वाङ्मय के लिए मेलकोटि से प्रकाशित विशिष्टाद्वैत-ग्रन्थावली द्रष्टव्य है। ब्रह्मसूत्र श्रीभाष्य तथा श्रुतप्रकाशिका से संबंधित जो टीका-साहित्य है वह प्रायः स्मरणोपयोगी दृष्टि से लिखा गया है, सृजनात्मकता के लिए नहीं। प्रस्थानत्रयी के अतिरिक्त रहस्यत्रय का विवेचन भी रामानुजमत में अनेक आचार्यों ने किया है। ये रहस्यत्रय हैं अष्टाक्षर मंत्र, द्वयमन्त्र और चरमश्लोक। रहस्यत्रय का विवेचन वेदान्तदेशिक ने ३४ ग्रन्थों में किया है। अमृतरंजिनी, अमृतास्वादिनी तथा पृथग्रहस्य नामक तीन खण्डों में ३४ रहस्यग्रन्थ विभक्त हैं। ये सभी मणिप्रवालशैली में लिखे गये हैं। इनमें तीनों मंत्रों के वर्णों, पदों तथा वाक्यों के अनेक रहस्यमय अर्थ बताये गये हैं। इन रहस्यों के विवेचन में समस्त विशिष्टाद्वैत-दर्शन का उपयोग किया जाता है। मंत्र जप करने के लिए है और रहस्यों का उद्घाटन मनन करने के लिए। दोनों का उपयोग जपसाधना में फलप्रद है।

सन्दर्भ ग्रन्थ

१. डॉ. सुरेन्द्रनाथ दास गुप्ता, ए हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलासफी भाग ३, कैम्ब्रिज, १९४०।

२. बलदेव उपाध्याय, वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान्त, चौखम्बा वाराणसी, १९७८।

३. पिल्ले लोकाचार्य, श्रीवचनभूषण, वरवर मुनि की टीका सहित, पुरी।

४. शतदूषणी, वेदान्तदेशिक।

५. यतीन्द्रमतदीपिका, श्रीनिवासाचार्य, अंग्रेजी अनुवादसहित मद्रास, १९६१.

६. श्रीभाष्य तथा श्रुतप्रकाशिका, सुदर्शनसूरि सं. उत्तमूर ति. वीरराघवाचार्य मद्रास, २ भाग, १९६७।

७. श्रुतप्रदीपिका, सुदर्शनसूरि।
८. दर्शनोदय, श्रीनिवासाचार्य, मैसूर, १९३३।
९. पिल्ले लोकाचार्य, तत्त्वत्रय, चौखम्बा वाराणसी, १९३८।
१०. वेदान्तदेशिक, तत्त्वमुक्ताकलाप और स्वार्थसिद्धि ३ भाग, गवर्नमेण्ट ब्रांच प्रेस मैसूर, १९५४।
११. आत्रेय रामानुज, न्यायकुलिश, अन्नमलाई युनिवर्सिटी, अन्नमलाई नगर, १९३८।
१२. मेघनादारि, नयद्युमणि, गवर्नमेण्ट ओरियण्टल मैनुस्क्रिप्ट मद्रास, १९५६।
१३. वेदान्तदेशिक, न्यायसिद्धाञ्जनम्। वैष्णव प्रचार सभा मद्रास, १९३४, १९७३।
१४. श्रीभाष्य, भाष्यार्थदर्पण सहित उत्तमूर ति. वीर राघवाचार्य मद्रास, २ भाग १९६३-६४।

चतुर्थ अध्याय

रामानन्द-वेदान्त और उसका विकास

१. परिचय

रामानुजाचार्य तथा रामानन्द दोनों के दर्शन विशिष्टाद्वैत हैं। पर रामानुज के आराध्यदेव श्रीविष्णु श्रीनारायण अथवा श्रीलक्ष्मीनारायण हैं और रामानन्द के आराध्यदेव सीताराम हैं। इसीलिए रामानन्द सम्प्रदाय को रामावत सम्प्रदाय या रामभक्ति सम्प्रदाय कहते हैं।

यद्यपि रामावत सम्प्रदाय का प्रथम आचार्य रामानन्द को माना जाता है, तथापि इस विषय में विद्वानों में थोड़ा-सा मतभेद है। संस्कृत वाङ्मय के इतिहास के प्रमुख विद्वान् बलदेव उपाध्याय ने 'वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान्त' नामक ग्रन्थ में बड़ी युक्तियों एवं प्रमाणों से सिद्ध किया है कि उत्तर भारत में रामावत सम्प्रदाय अथवा रामभक्ति सम्प्रदाय के प्रथम उद्भावक राघवानन्द थे। राघवानन्द श्री हर्षानन्द के शिष्य थे और रामानन्द के गुरु थे। इसके प्रमाण के लिए नाभादास का निम्न छप्पय उद्धृत किया गया है- (छप्पय ३०)

देवाचारज दुतिय महामहिमा हरियानन्द।
तस्य राघवानन्द भये भक्तन को मानद।।
पत्रालम्ब पृथिवी करी बस काशी स्थाई।
चारिवरन आश्रम सबहीं को भक्ति दृढ़ाई।।

तिनके रामानन्द प्रगट विश्व मंगल जिन वपु धर्‍यो।
रामानुज पद्धति प्रताप अपनो अमृत है अनुसर्‍यो।।

इसी प्रकार एक और वचन अनन्तस्वामीविरचित 'हरिभक्तिसिन्धुवेला' नामक ग्रन्थ में प्राप्त होता है-

वन्दे श्रीराघवाचार्यं रामानुजकुलोद्भवम्।
याम्यादुत्तरमागम्य राममन्त्रप्रचारकम्।।

किन्तु राघवानन्द के विषय में विशेष सामग्री उपलब्ध नहीं है। काशी नागरी प्रचारिणी सभा के हस्तलिखित संग्रह में उनकी हिन्दी में एक छोटी पुस्तिका है जिसका नाम

'सिद्धान्ततन्मात्रा' [1] है। इस ग्रन्थ के अन्तःसाक्ष्य के आधार पर सिद्ध होता है कि राघवानन्द रामानन्द के गुरु थे और राघवानन्द की साधना योग तथा भक्ति का समन्वित रूप है। उक्त ग्रन्थ में योगप्रक्रिया की शब्दावली सुन, गगन, शब्द, भकार, अनाहतनाद आदि योग-प्रक्रिया के विधिविधान, योगियों की वेशभूषा, मन को एकाग्र करने की विधि तथा इन्द्रियनिग्रह के लिए नासाग्र में दृष्टि लगाना, बासुदेव के द्वादशाक्षरमन्त्र, तिलक , तुलसीमाला तथा सुमिरनी आदि का विस्तार से वर्णन है। उक्त ग्रन्थ से पता चलता है कि ये अवधूत वेश में रहते थे। वे दत्तात्रेय के उपासक थे और उनके योगपक्ष के अनुयायी थे। राघवानन्द का सिद्धान्त हठयोग एवं वैष्णवभक्ति का सामंजस्य एवं समन्वय था। ये काशी में पंचगंगा घाट पर रहते थे। पाँच छः वर्ष पहले एक प्राचीन मढ़ी पंचगंगा घाट पर छिन्न-भिन्न पड़ी थी। गंगा जी की बाढ़ से मढ़ी छिन्न-भिन्न हो गयी थी। अब इधर वैरागी सम्प्रदाय के श्रीमान् भक्तजनों ने मरम्मत कराकर भव्य भवन बनवा दिया है, जिसका नाम श्रीमठ रखा गया है। इससे अधिक इनके विषय में और कुछ पता नहीं चलता।

राघवानन्द के शिष्य रामानन्द एक बड़े संत थे। वे वैरागी सम्प्रदाय के प्रवर्तक तथा समाज-संरक्षक थे। इन्होंने अनेक ग्रन्थों की रचना की जिनसे उनके सिद्धान्तों का परिचय प्राप्त होता है। उनके शिष्य कबीरदास की जीवनी और उनके समकालीन फकीर मौलाना रसीदुद्दीन के लेखों से उनकी जीवनी पर प्रकाश पड़ता है। फिर भी पर्याप्त सामग्री के अभाव में उनके विशिष्ट जीवनचरित्र एवं अलौकिक व्यक्तित्व का पूर्ण परिचय अभी प्राप्त नहीं हो सका है।

अगस्त्यसंहिता एवं भक्तमाल के आधार पर रामानन्द का जन्म प्रयाग में पुण्यसदन शर्मा के पुत्ररूप में वि. संवत् १३५६ (१२९९ ई.) में माघकृष्ण सप्तमी में सूर्य के सात दण्ड चढ़ने पर सिद्धियोग, चित्रानक्षत्र, कुम्भलग्न में हुआ था। माता का नाम सुशीला देवी था। भविष्यपुराण के प्रतिसर्गपर्व में रामानन्द-समुत्पत्ति-वर्णनात्मक सप्तम अध्याय में लिखा है कि काशी में श्रीरामशर्मा नामक एक कान्यकुब्ज ब्राह्मण रहते थे, जो किसी मन्दिर में पुजारी थे और रामनाम के अनन्य उपासक थे। उनके घर एक बालक का जन्म हुआ जिसके हृदय में सीतापति का सदा वास रहता था। वह भगवान् राम का अवतार था जिसको माता-पिता ने छोड़ दिया। वह राघव नामक महात्मा के शरण में चला गया और बहुत बड़ा हरिभक्त हुआ।

इसी पुराण के तृतीय प्रतिसर्गपर्व में १६ अध्याय के २१-३२ श्लोकों में एक और कथा दी गयी है और कहा गया है कि काशी में एक शिवोपासक ब्राह्मण श्रीराम शर्मा रहते थे। शिवरात्रि के पर्व पर अविमुक्तेश्वर लिङ्ग के पास बैठकर रात्रि जागरण के साथ उन्होंने शिव के पञ्चाक्षर मन्त्र का जप किया, जिससे भगवान् विश्वनाथ ने प्रसन्न होकर वरदान दिया। वरदान के फलस्वरूप रामानन्द का जन्म हुआ और उन्होंने अध्यात्मरामायण की

१. द्रष्टव्य डॉ. पीताम्बरदत्त बड़थ्वाल:योग प्रवाह पृ. १८.२२ प्रकाशक काशी विद्यापीठ, काशी सं.२००३।

रचना की। इसी कथा को आधार बनाकर प्रयाग विश्वविद्यालय के प्रोफेसर रघुवर मिट्ठूलाल शास्त्री ने सिद्ध किया कि अध्यात्मरामायण के रचयिता रामानन्द हैं। इस पर प्रभात शास्त्री के द्वारा सम्पादित अध्यात्मरामायण की भूमिका में सम्पादक ने विशद विचार प्रस्तुत किया है।

इस प्रकार स्वामी जी के जन्मस्थान के विषय में अगस्त्यसंहिता, भक्तमाल तथा भविष्यपुराण के परस्पर मतभेद होने पर अगस्त्यसंहिता एवं भक्तमाल के मत को मान्यता देनी चाहिये, क्योंकि भविष्यपुराण की प्रामाणिकता के विषय में विद्वानों को संदेह है। इसमें समय-समय पर बहुत परिवर्द्धन होते रहे हैं।

अगस्त्यसंहिता तथा भक्तमाल के मत से कुछ भेद के साथ मिलते हुए तीन साक्ष्य और प्राप्त हैं, जिनके आधार पर स्वामी जी का जीवन काल १४१० ई. से १५१० ई. तक माना जा सकता है।

१. दिल्ली के बादशाह सिकन्दर लोदी का शासनकाल १४८९ ई. से लेकर १५२७ ई. तक था। वह इस्लामधर्म का कट्टर समर्थक तथा असहिष्णु शासक था। उसने हिन्दू साधु-संतों को बहुत कष्ट दिया था। कुछ इतिहासविदों के अनुसार उसका गुरु प्रसिद्ध पीर शेख तकी था, जो मानिकपुर में रहता था। इसी ने संत कबीर के विषय में बादशाह से उल्टी-सीधी बातें कहीं थीं, जिससे संत कबीर को कष्ट दिया गया था। महात्मा कबीर स्वामी जी के शिष्य थे। अतः ये तीनों समसामयिक सिद्ध होते हैं। इसलिए स्वामी जी का जीवन काल १४१० ई. से लेकर १५१० ई. के मध्य में होना चाहिये।

२. कबीर के बीजक में एक रमैनी है जिसमें कबीर साहब ने पीर शेख तकी को कुछ समझाया है-

मानिकपुर हि कबीर बसेरी। महदति सुनी सेख तकी केरी।
घट-घट है अविनासी सुनो तकी सेख तुम।

इस पर पीर साहब ने नाराज होकर बादशाह लोदी से संत कबीर की शिकायत की। शेख ने बादशाह से कहा कि कबीर मुस्लिमधर्म की निन्दा करता है और मुसलमान होकर हिन्दूधर्म की महिमा गाता है। इस पर बादशाह ने संत कबीर को लोहे की जंजीर में जकड़ कर गंगाजी में डाल दिया। कबीर के योगबल से जंजीर की कड़ियाँ अपने आप टूट गयीं और कबीर साहब बादशाह को ललकारते हुए गंगाजी से बाहर निकल आये। कबीर साहब के प्रधान शिष्य धर्मदास जी ने इस घटना का वर्णन किया है। भक्तमाल के टीकाकार प्रियादास ने भी ऐसा ही लिखा है। इन तथ्यों से स्पष्ट है कि कबीर साहब बादशाह सिकन्दर लोदी के समकालीन थे। अतः स्वामी जी के शिष्य होने के कारण कबीरदास और स्वामी जी दोनों का समय एक था।

३. स्वामी रामानन्द के प्रमुख शिष्यों में सेनाभगत का भी नाम आता है। वे रीवां नरेश राजा राजाराम अथवा राजा रामचन्द्र के नापित थे। जब एक समय सेनाभगत साधुसंतों की सेवा में लगे थे और महाराज के सेवाकाल का अतिकाल हो रहा था तब स्वयं प्रभु ने सेनाभगत के रूप में उपस्थित होकर महाराज की सेवा की थी। इस तथ्य का वर्णन नाभादास ने भक्तमाल में तथा महाराज रघुराज सिंह ने अपनी भक्तमाल रामरसिकावली में किया है। पं. बलदेव उपाध्याय ने उपरिलिखित तथ्यों को आधार मानकर युक्ति के साथ बड़े विस्तार से पन्द्रहवें शतक के मध्यभाग के पीछे १४१०-१५१० ई. सन् के पक्ष में स्वामी जी के स्थितिकाल के विषय में निर्णय किया है तथा वैरागी साधु-सम्प्रदाय में प्रचलित १३५६ वि. सं. (=१२९९ ई. सन्) से १५३२ वि.सं. तक स्वामी जी के स्थितिकाल के विषय में अरुचि प्रकट की है। इसके अतिरिक्त डॉ. भण्डारकर, डॉ. ग्रियर्सन, डा. वर्क्षनाल आदि विद्वानों ने अगस्त्यसंहिता के आधार पर स्वामी जी की स्थिति वि.सं. १३५६-१५३२ माना है। वैरागी सम्प्रदाय भी इसी को मान्यता देता है।

स्वामी जी के जीवनचरित के विषय में विशेष सामग्री नहीं प्राप्त होती। प्रयाग में श्री पुण्यसदन शर्मा के यहाँ आविर्भाव होने के बाद आप की बाललीला तथा शिक्षा-दीक्षा तथा गार्हस्थ्य जीवन में होकर वैराग्यभाव में आये थे या सीधे बाल्यावस्था से ही साधु बन गये थे, इत्यादि के संबंध में कुछ पता नहीं चलता। स्वामी राघवानन्द के शिष्य के रूप में अपने गुरुजी की मढ़ी में काशी पंचगंगाघाट पर रहते थे। वे बड़े प्रतापी सिद्ध संत, योगी, हिन्दू समाज रक्षक, अनेक ग्रन्थों के प्रणेता एवं प्रशस्त शिष्य-सम्पत्ति वाले थे। इस विषय में प्रचुर ऐतिहासिक साक्ष्य प्राप्त होते हैं। इस संबंध में सर्वाधिक प्रमाण माननीय फकीर मौलाना रशीदुद्दीन का लेख है। ये स्वामी जी के समसामयिक थे। इन्होंने 'तजकीर तुक फुकरा' नामक पुस्तक लिखी है, जिसमें मुसलमान संतों की कथायें वर्णित हैं। इसमें स्वामी जी के संदर्भ में भी बहुत कुछ लिखा गया है। इसकी भाषा अरबीमिश्रित हिन्दी है। इसका हिन्दी रूपान्तर कल्याण पत्रिका, गीताप्रेस, गोरखपुर के संत अंक में निम्न प्रकार से प्रकाशित है-

काशी में पञ्चगङ्गाघाट पर एक प्रसिद्ध महात्मा रहते हैं। तेजपुञ्ज और योगेश्वर हैं। वैष्णवों के सर्वमान्य आचार्य हैं। सदाचार और ब्रह्मनिष्ठत्व के स्वरूप ही हैं। परमात्मतत्त्व रहस्य के पूर्णज्ञाता हैं। सच्चे भगवत् प्रेमियों एवं ब्रह्मविदों के समाज में उत्कृष्ट प्रभाव रखते हैं। धर्माधिकार में वे हिन्दुओं के धर्मकर्म के सम्राट् हैं। केवल ब्रह्मवेला में अपनी पुनीत गुफा से गङ्गास्नान के लिए बाहर निकलते हैं। उन पवित्र आत्मा को रामानन्द कहते हैं। उनके शिष्यों की संख्या पाँच सौ से अधिक है। उस शिष्यसमूह में द्वादश शिष्य गुरु के विशेष कृपापात्र हैं - कबीर, पीपा, रैदास आदि। भागवतों के समुदाय का नाम विरागी है। जो लोक-परलोक की इच्छाओं का त्याग करता है, उसे ब्राह्मणों की भाषा में विरागी कहते हैं। कहते हैं कि इस सम्प्रदाय की प्रवर्तिका (ऋषि) जगज्जननी (श्री)

सीता जी हैं। उन्होंने प्रथमतः अपने सविशेष सेवक पार्षदरूप (श्री) हनुमान् जी को उपदेश किया और उन ऋषि (आचार्य) के द्वारा संसार में इस रहस्य (मन्त्र) का प्रकाश हुआ। इस कारण इस सम्प्रदाय का नाम **'श्रीसम्प्रदाय'** है और उनके मुख्य मन्त्र को रामतारक कहते हैं। उस पवित्रमंत्र को गुरु शिष्य के कान में दीक्षा देते हैं और ऊर्ध्व पुण्ड्र तिलक लाम व मीम के आकार का ललाट तथा अन्य ग्यारह स्थानों पर लगाते हैं। तुलसी का हीरा जनेऊ में गूँथ कर शिष्य के गले में पहनाते हैं। उनकी जिह्वा जप में और मन सच्चे प्रियतम के दर्शनानुसन्धान में रहा करता है। पूर्णतया भगवान् में ही इस सम्प्रदाय की रति है। अधिकांश संत आत्मारागी अथवा परमहंसी जीवन निर्वाह करते हैं।

२. रामानन्द सम्प्रदाय

रामानन्द सम्प्रदाय को रामावत सम्प्रदाय और रामभक्ति सम्प्रदाय कहा जाता है। इस सम्प्रदाय के द्वारा मान्य दर्शन को रामानन्द-दर्शन या श्रीरामविशिष्टाद्वैत दर्शन या रामानन्द-वेदान्त कहा जाता है। इसके बीजारोपक रामानन्द के गुरु राघवानन्द हैं और उद्भावक, प्रवर्तक, प्रचारक तथा प्रतिष्ठापक रामानन्द हैं। कुछ लोग यह कहते हैं कि यह सम्प्रदाय द्वारा प्रवर्तित विशिष्टाद्वैत या श्रीवैष्णव सम्प्रदाय की एक शाखाविशेष है, जहाँ श्रीरामानुज के द्वारा प्रवर्तित श्रीलक्ष्मीनारायण की उपासना की जगह श्रीसीताराम की उपासना की प्रतिष्ठा की गयी है। किन्तु यह विषय बहुत विवादग्रस्त है। रामानन्द सम्प्रदाय के विद्वानों ने अनेक ग्रन्थों, पत्रिकाओं एवं लेखों के द्वारा इसका समूल खण्डन किया है।

प्रथम तो इस सम्प्रदाय के आचार्यों अथवा गुरुओं की जो मान्यताप्राप्त तीन परम्परायें प्राप्त होती हैं, उन्हीं में एकरूपता नहीं है। श्रीरामानन्द के द्वारा प्रणीत प्रामाणिक ग्रन्थ रामार्चनपद्धति है। इसमें स्वामी जी ने अपनी गुरुपरम्परा स्वयं लिखी है जो यों है-

श्रीरामचन्द्र, श्रीसीताजी, विष्वक्सेन, शठकोपस्वामी, श्रीनाथमुनि, पुण्डरीकाक्ष आचार्य, यामुनाचार्य, महापूर्णाचार्य, श्रीरामानुज, कूरेश, माधवाचार्य, वोपदेवाचार्य, देवाधिप, पुरुषोत्तम, गंगाधर, रामेश्वर, द्वारानन्द, देवानन्द, श्रीपानन्द, हरिपानन्द, राघवानन्द और रामानन्द।

इसके अनुसार रामानन्द रामानुज से १४वीं पीढ़ी में पड़ते हैं। एक पीढ़ी के लिए २५ वर्षों की अवधि मानी जाय तो दोनों के बीच में साढ़े तीन सौ वर्षों का अन्तर आता है। रामानुज का स्थितिकाल ई. सन् १०१७-११३७ माना जाता है। इस प्रकार के अन्तर मानने पर रामानन्द का स्थितिकाल १४८६ ई. अर्थात् १५वीं शताब्दी का अन्तिम भाग माना जाता है। इसे बहुत से विद्वानों ने स्वीकार किया है।

परन्तु रामानन्द सम्प्रदाय के संत नाभादास ने भक्तमाल में देवानन्द, हरियानन्द, राघवानन्द, रामानन्द ऐसी गुरु-परम्परा दी है जिसके अनुसार रामानन्द रामानुज से पाँचवी पीढ़ी में आते हैं। बहुत से वैरागी विद्वान् रामानन्द का समय वि. सं. १३५६ मानते हैं। संभव है कि वे इसी वंशावली के अनुसार मानते हों। यतः रामानुजाचार्य का स्थिति काल

१०१७-११३७ ई. माना जाता है। रामानुज से पाँचवी पीढ़ी में रामानन्द के होने से रामानन्द का स्थितिकाल वि. सं. १३५६ ठीक हो सकता है।

तीसरी परम्परा की कुछ बात रामानन्द के समसामयिक फकीर मौलाना रशीदुद्दीन ने अपनी पुस्तक 'तजकीर तुकफुकरा' में लिखी है -

इस सम्प्रदाय की प्रवर्तिका (ऋषि) जगज्जननी (श्री) सीताजी हैं। उन्होंने सविशेष सेवक पार्षदरूप (श्री) हनुमान् (जी) को उपदेश दिया और उन ऋषि (आचार्य) के द्वारा संसार में उस रहस्य (मन्त्र) का प्रकाश हुआ। इस कारण इस सम्प्रदाय का नाम श्रीसम्प्रदाय है।

सम्प्रदाय-सम्बद्ध इन तीनों विरोधी तथ्यों के अतिरिक्त प्रयाग विश्वविद्यालय के प्रोफेसर रघुवर मिट्ठू लाल शास्त्री का एक लेख गंगानाथ झा रिसर्च इन्स्ट्टीच्यूट प्रयाग के जर्नल प्रथम भाग, १९४३-४४ फरवरी में छपा है, जिसमें सिद्ध किया गया है कि अध्यात्मरामायण के लेखक रामानन्द हैं। अध्यात्मरामायण के एक श्लोक का संकेत मध्वाचार्यप्रणीत ब्रह्मसूत्रभाष्य में प्राप्त होता है। मध्वाचार्य जी का काल १२३८ से १३१७ ई. तक माना जाता है। यदि अध्यात्मरामायण के प्रणेता के रूप में स्वामी जी को माना जाय तो रामानुज और मध्वाचार्य के मध्य में रामानन्द को मानना पड़ेगा जो साक्षात् इतिहास के विरुद्ध होगा।

रामानन्दाचार्यपीठ अहमदाबाद से जो रामानन्द सम्प्रदाय का इतिहास प्रकाशित हुआ है उसमें तथा और जो एतत्सम्बद्ध बहुत से ग्रन्थों के प्रकाशन हुए हैं, उनमें वैष्णवमताब्जभास्कर की वंशावली के बहुत से आचार्यों के नाम नहीं हैं। श्री देवानन्द के बाद की परम्परा तो मिल रही है। पर आरम्भ से देवानन्द तक के १३ आचार्यों के नाम में भेद है। इनमें रामानुज जी का नाम ही नहीं है।

सबसे अधिक विचारणीय यह है कि स्वयं रामानन्द कहते हैं-'वन्देऽहं राघवानन्दं रामानुजकुलोद्भवम्'। किन्तु वैष्णवमताब्जभास्कर में जो स्वयं उन्होंने अपनी वंशावली दी है वह रामानुज सम्प्रदाय की प्रचलित परम्परा से कुछ भिन्न है। उदाहरण के लिए रामानुज की परम्परा शठकोप, मधुरकवि, परांकुश, नाथमुनि, पुंडरीकाक्षराममिश्र, यामुनाचार्य, रामानुजाचार्य इस प्रकार है। वैष्णवमताब्जभास्कर में श्रीरामचन्द्र, सीताजी विष्वक्सेन, शठकोप, नाथमुनि, पुंडरीकाक्ष, यामुनाचार्य, महापूर्ण, रामानुज इस प्रकार हैं। अतः इस सम्बन्ध में अवश्य ही गवेषणापूर्ण शोध होना शेष है।

इसके साथ रामानुज सम्प्रदाय तथा रामानन्द सम्प्रदाय की परम्परा में आचार्य एवं व्यवहार में भी बहुत से भेद हैं। उन पर भी एक दृष्टि आवश्यक है, अन्यथा इनके सिद्धान्त समझने में गलती हो सकती है। ये दोनों अपने को श्रीवैष्णव कहते हैं, पर एक वंश कहकर भी एक अपने सम्प्रदाय का प्रवर्तक श्रीलक्ष्मीजी तथा नारायणजी को मानता है तो दूसरा सीताजी तथा रामजी को सम्प्रदाय-प्रवर्तक मानता है। 'तजकीर तुक फुकरा' में यही लिखा

है तथा रामानन्दी महात्मा भी यही मानते आ रहे हैं। सम्प्रदाय प्रवर्तक लक्ष्मीनारायण तथा सीताराम के अतिरिक्त दोनों में प्रारम्भ से ही माला एवं तिलक में भी अन्तर है। 'तजकीर तुक फुकरा' के अनुसार जनेऊ में तुलसी का दाना बाँधना और परम्परा के अनुसार तुलसी की कण्ठी बाँधना रामानन्द सम्प्रदाय मे प्रचलित भी है, किन्तु रामानुज मत में कण्ठी की कोई बात ही नहीं है, माला भी कमलफल के बीज की ग्राह्य है। तिलक के विषय में रामानुज सम्प्रदाय में तेङ्गलै और वड़गलै दो भेद हैं। जिनके अनुसार तैंगलै में तिलक के नीचे नासिका पर आसन दिया जाता है और वड़गलै में तिलक के नीचे नासिका पर आसन नहीं दिया जाता। इससे विपरीत रामानन्द सम्प्रदाय में प्रमुख ४ प्रकार के तिलक हैं - श्री, वेंदी (विंदी), लस्करी तथा चतुर्भुजी। इन चारों में नासिका पर आसन दिया जाता है। रामानुज सम्प्रदाय में आचार-पवित्रता, खान-पान, चौका-चूल्हा, पर्दे के भीतर पाक करना, पर्दे के भीतर स्वयं प्रसाद पाना, इत्यादि पर बहुत जोर दिया जाता है। आज भी अम्बारी शब्द से प्रायः रामानुजी ही गृहीत होते हैं। रामानन्दी साधुओं में इस विषय में कुछ ढीलापन है। रामानुज में प्रायः सभी आचार्य ही कहे जाते हैं- जैसे रामानुजाचार्य, शठकोपाचार्य इत्यादि। ये आचिनोति शास्त्रार्थान् तथा आचारं ग्राह्यति के अनुसार आचार्यपद के भागी हैं। रामानन्द में ऐसा नहीं है। ये दासभाव पर अधिक जोर देते थे- कबीरदास, रविदास, नाभादास आदि। अब रामानन्दी साधुओं ने भी आचार्य लगाना शुरू कर दिया है। ये प्रारम्भ में नाम के साथ आनन्द लगाया करते थे, जैसे राघवानन्द, हर्षानन्द आदि। राघवानन्द स्वयं योगमार्ग के आचार्य दत्तात्रेय के अनुयायी थे। वे अवधूत कहलाते थे। रामानुज में कुछ गद्दी के आचार्यों के लिए नगरी का त्याग विहित नहीं है। कई आचार्य सपत्नीक भी रहते हैं। रामानन्दीय में नारी का सर्वथा त्याग विहित है। महाभारत के अनुसार -

कुणपमिव नारीं यस्त्यजेत् स विरागी।

अर्थात् शव के समान नारी का जो परित्याग करता है, वही विरागी है। श्री राघवानन्द स्वयं योगी थे। इस सम्प्रदाय में योग पर अधिक बल दिया जाता है। योग में चित्तनिरोध तथा इन्द्रियनिरोध प्रधान है। पतञ्जलि के योगसूत्र में एक सूत्र ही है- 'अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः'। योगी अवधूत तथा दत्तात्रेय के अनुयायी होते हुए भी इन लोगों ने वैराग्य पर बड़ा जोर दिया और इनके सम्प्रदाय का नाम ही वैरागी पड़ गया। इनके समय इनके समक्ष एक बड़ी समस्या थी। तुर्की, अरब तथा अफगानिस्तान से आये हुए विदेशी जनों से यहाँ की जनता त्रस्त हो चुकी थी। भारतीयों को प्रत्येक प्रकार से तीर्थयात्रा, विवाह तथा धार्मिक-कृत्यों में सताया जा रहा था। इस पर राघवानन्द का ध्यान गया और उसका प्रतिफलन रामानन्द के द्वारा हुआ। उन्होंने इसी अभिप्राय से विष्णुभक्ति के मुख्य देवता लक्ष्मीनारायण की जगह दुष्टसंहारक धर्मविग्रह तथा लोकमर्यादारक्षक श्रीराम की भक्ति की धारा प्रवाहित की और साथ ही दुष्टदलन महावीर हनुमान् की स्मृति जगायी। शैव तथा वैष्णव-सम्प्रदायों में सर्वप्रथम इसी सम्प्रदाय में सोचा गया कि केवल शास्त्रचिन्तन तथा

भक्ति की दीनता से ही समाज सुखी नहीं होगा और अत्याचारियों से मुकाबला नहीं होगा। अतः इन लोगों ने तीन अनियाँ (संस्कृत अनीक अर्थात् सेना) १. निर्वाणी, २. निर्मोही तथा ३. दिगम्बर स्थापित कीं। इसके साथ-साथ अखाड़े भी स्थापित किये गये- १. दिगम्बर, २. निर्वाणी, ३. निर्मोही, ४. खाकी, ५. निरालम्बी, ६. सन्तोषी, ७. महानिर्वमती। इन अनियों एवं अखाड़ों में अच्छे घुड़सवार, भालाबाज तैयार किये जाते थे, जो अत्याचारियों से मुकाबला करते थे और भारतीय संस्कृति की रक्षा करते थे। इनकी इस व्यवस्था को देखकर शैव-स्मार्त सम्प्रदाय में भी अखाड़े संघटित किये गये। रामानुज सम्प्रदाय में तो शायद अब तक ऐसा संघटन नहीं हो सका है। इसी व्यवस्था के अन्तर्गत अल्पव्ययसाध्य हनुमन्मदिर की स्थापना तथा साथ में कुस्ती के अखाड़ों की स्थापना प्रत्येक गाँव में की गयी। इसी के साथ जमात चलाने की परम्परा चली जिसमें हजारों की संख्या में हाथी, घोड़ों तथा बल्लम आदि के साथ जमात चलायी जाती थी। प्रत्येक जमात के लिए कुछ प्रदेश एवं स्थान नियत होते थे। जमात वहाँ जाती थी और वहाँ जाकर भक्ति, आचार आदि का तो प्रचार करती ही थी, पर यदि कोई अत्याचारी वहाँ होता तो उसका दमन भी करती थी। यदि कोई महात्मा साधु महंत, जमींदार एवं शासक उच्छृंखल होता था तो उसको भी सन्मार्ग पर लाया जाता था। गलतागद्दी जयपुर और पंजवर्क पिण्डोरी धाम आदि के अनेक ऐसे उदाहरण हैं, जहाँ जैसी आवश्यकता पड़ी वहाँ उसी प्रकार का दमन, सिद्धि, भक्ति एवं विद्या आदि के द्वारा करके उन्मार्गगामियों को सन्मार्ग पर लाया गया। समाज के सभी वर्गों को यथोचित स्थान तथा सम्मान दिया गया, भक्ति, प्रपत्ति तथा सदाचार के सभी पात्र माने गये। वैदिक-परम्परा, वर्ण-आश्रम तथा चारों पुरुषार्थों की सिद्धि एवं रक्षा के उपाय किये गये। भक्ति का मार्ग सभी के लिए उन्मुक्त किया गया। 'हरि के भजे सो हरि का होई' का सिद्धान्त उद्घोषित किया गया। वर्ण-आश्रम, खान-पान एवं विवाह आदि में शास्त्रीय मर्यादा के रक्षण के साथ इनका पोषण किया गया। इसके लायक तैयार करके योग्य महात्मागण प्रत्येक वर्ग में तथा प्रत्येक प्रदेश में भेजे गये। फलस्वरूप संतकबीरदास, रविदास, पीपा, सेनभक्त आदि देश के कोने-कोने में छा गये, जिससे वैदिक वर्णाश्रम एवं भागवतधर्म की रक्षा हुई। ये सब कार्य रामानन्द के तप, उत्साह, सिद्धि एवं प्रतिभा-वैभव के आधार पर हुए।

रामानुज के समक्ष ऐसी कोई समस्या नहीं थी। उनके समक्ष एक ही समस्या थी कि आलवार संतों के द्वारा प्रवर्तित विष्णुभक्ति की रक्षा और प्रचार कैसे किया जाय। इसके लिए सबसे बड़ा बाधक उस समय शाङ्कर अद्वैत-सिद्धान्त था, जिसमें ब्रह्म तथा जीव के एक होने के कारण भक्ति के मार्ग में बाधा आ रही थी। भक्ति के लिए सेव्य एवं सेवक, उपास्य और उपासक के बीच भेद अथवा कुछ अन्तर आवश्यक होता है। इसीलिए रामानुज ने अपने शिक्षा-दीक्षागुरु अद्वैत के समर्थक यादवप्रकाश का परित्याग कर यामुनाचार्य को गुरु बनाया तथा यामुनाचार्य के अन्तिम समय के निर्देश पर ब्रह्मसूत्र पर विशिष्टाद्वैतपरक श्रीभाष्य की रचना की, अपने पट्टशिष्य कूरेश के द्वारा विष्णुसहस्रनाम् की टीका लिखवायी तथा अपने मामा के पुत्र कुरुकेश के द्वारा नम्मालवभ के "तिरुवाय मोलि" पर तमिलभाष्य

की रचना करवायी। इस प्रकार आलवारों के भक्तिसिद्धान्त को वैदिक रूप प्रदान किया तथा संस्कृतभाषा में निबद्ध किया। लक्ष्मीनारायण के मन्दिरों में वैखानस-पद्धति या पाञ्चरात्र-पद्धति से अर्चना का विधान किया गया। साथ ही आठ आचार्यपीठों की स्थापना की जिनमें एक पीठ का प्रधान कार्य है देश-देशान्तरों में घूम-घूम कर विशिष्टाद्वैत के विरुद्ध मतावलम्बियों के साथ शास्त्रार्थ करना तथा विशिष्टाद्वैतसिद्धान्त को विजयी बनाना।

इस प्रकार राघवानन्द और रामानन्द के समक्ष देश, धर्म एवं समाज की जो समस्या थी वह रामानुज के समक्ष नहीं थी। अतः राघवानन्द एवं रामानन्द ने प्रयोजनवश भक्ति को अपनाया और लोकमर्यादारक्षक श्रीसीतारामजी को अपना आराध्य माना। श्रीसीताराम की स्थापना की और श्रीरामजी ने जैसे ऋषिमुनि शबरी, किरात, निषाद, वनवासी और वानर, भालू आदि सबको अपना कर सबके सहयोग से परदाराभिमर्षक रावण तथा भले आदमियों को त्रास देने वाले राक्षसों का नाश किया, उसी प्रकार रामानन्द ने निर्गुण तथा सगुण, वेदाध्यायी, और गैर वेदाध्यायी सभी का संघटन कर हिन्दू-संस्कृति के विघटनकारियों का विध्वंस किया।

उपरिलिखित इन रामानुजीय तथा रामानन्दीय मतभेदों को देखकर यह मानना उचित प्रतीत नहीं होता है कि राघवानन्द एवं रामानन्द ने दक्षिण भारत में उपजी भक्ति को अपनाया तथा उस समय के भक्ति के प्रचारक-प्रसारक महान् आचार्य रामानुज को अपने भक्तिवंश का प्रथम पुरुष माना और कहा -

वन्देऽहं राघवानन्दं रामानुजकुलोद्भवम्।

रामानन्द सम्प्रदाय के विशिष्ट विद्वान् इस श्लोकांश को प्रक्षिप्त तथा अप्रामाणिक मान रहे हैं। यदि यह श्लोकांश है भी तो उसका अर्थ, इस प्रकार हो सकता है। कुल के अनेक अर्थ होते हैं। यहाँ कुल का अर्थ वंश लिया गया है। वंश दो प्रकार के होते हैं- विद्यया जन्मना च। श्रीरामानुज से पूर्व भी भक्तिसम्प्रदाय के अनेक प्रसिद्ध आचार्य हो चुके हैं- यामुनाचार्य, पुण्डरीकाक्ष, नाथमुनि और शठकोपाचार्य आदि। इनसे भी पूर्व बारह आलवार संत हो चुके हैं। पर यहाँ रामानुजवंशोद्भव कहने के दो तात्पर्य हो सकते हैं - एक तो भक्ति को शास्त्रीय आधार देना और विशिष्टाद्वैतरूप दार्शनिक सिद्धान्त देना और जैसे श्रीयादवप्रकाश से अद्वैतवेदान्त की शिक्षा लेकर भी आवश्यकतानुसार लक्ष्मीनारायणपरक विशिष्टाद्वैत-वेदान्त-सिद्धान्त का प्रतिपादन किया उसी प्रकार रामानुज के कुल में उद्भव होकर भी अर्थात् रामानुज की लक्ष्मीनारायणपरक विशिष्टाद्वैत-वेदान्त-सिद्धान्त को उचित मानकर भी अपनी आवश्यकता के अनुसार तथा अपनी मान्यता के अनुसार श्रीसीतारामपरक विशिष्टाद्वैत-वेदान्त-सिद्धान्त के प्रतिपादन करने वाले राघवानन्द को प्रणाम किया गया। पूर्व के आचार्यों के सिद्धान्त में परिष्कार करना दोनों सम्प्रदायों में समान है।

दोनों ही श्रीवैष्णव कहे गये। पर दोनों के दो मन्त्र हैं और दोनों मन्त्रों के आदि ऋषि

(ऋषि शब्द ऐतिहासिक पूर्वलेख में प्रयुक्त होने से यहाँ भी लिखा गया है) या गुरु श्री ही हैं। किन्तु श्री का एक में अर्थ लक्ष्मी गृहीत है और दूसरे में सीताजी गृहीत है। जब ऋषि दो हो गये और मन्त्र दो हो गये तो दोनों के आराध्यों में भेद,दोनों के स्वाध्यायों में भेद,दोनों के ध्यानों में भेद, दोनों के ध्येयों में भेद, दोनों के प्राप्यों में भेद तथा दोनों की अर्चना-पद्धति आदि में भेद का आना सुतरां सिद्ध हो गया। इसीलिए श्रीरामानन्दाचार्य ने श्रीराम विशिष्टाद्वैत के अनुकूल ध्येय, प्राप्य आदि प्रतिपादनार्थ श्रीवैष्णवमताब्जभास्कर, रामार्चन-पद्धति तथा ब्रह्मसूत्र पर आनन्दभाष्य का प्रणयन किया। भगवद्गीता और कुछ उपनिषदों पर भी उनके आनन्दभाष्य हैं। वैष्णवमताब्जभास्कर तथा रामार्चन-पद्धति दोनों श्री रामानन्दाचार्य प्रणीत हैं, इस विषय में सभी ऐतिहासिक विद्वान् तथा साम्प्रदायिक संत, महन्त, विद्वान् एवं आचार्य सहमत हैं। किन्तु ब्रह्मसूत्र का आनन्दभाष्य, ईशादि उपनिषदों का आनन्दभाष्य तथा श्रीमद्भगवद्गीता का आनन्दभाष्य श्रीरामानन्दाचार्य प्रणीत है। इस विषय में ऐतिहासिक विद्वानों एवं साम्प्रदायिक संतों, महंतों, विद्वानों एवं आचार्यों में मतभेद है। इस सम्प्रदाय के मुख्य केन्द्र अयोध्या, काशी तथा अहमदाबाद आदि से अनेक परस्पर विरोधी ग्रन्थ, लेख तथा वक्तव्य आदि प्रकाशित होते रहते हैं। श्री रामानन्दाचार्यप्रणीत प्रस्थानत्रयीभाष्य है या नहीं, इस विषय में बहिः साक्ष्य प्रायः अप्राप्य है। अन्तः साक्ष्य किसी तरह कुछ प्राप्य होते हैं। दोनों तरफ से एक ही प्रबल युक्ति दी जाती है-मूल प्राचीन प्रति-पाण्डुलिपि या हस्तलिपि प्राप्य अथवा अप्राप्य है। कुछ विद्वान् कुछ विशेष देश एवं स्थान में सुरक्षित प्राचीन पाण्डुलिपि की प्राप्यता को लेकर आचार्य प्रणीत की पुष्टि करते हैं। कुछ विद्वान् उक्त प्राप्यता को संदिग्ध कोटि में रखकर आचार्य प्रणीत की मान्यता में सन्देह करते हैं। अतः इस समय एक पक्षीय निर्णय लेना कठिन है।

जो भी हो, रामानन्द के विशिष्टाद्वैत-वेदान्त का विवेचन करने के लिये उनके प्रस्थानत्रयीभाष्य का आश्रय लेना पड़ेगा।'वेदान्तो नाम उपनिषत्प्रमाणम्', अर्थात् जिसमें उपनिषद्वाक्य प्रमाण दिये जाते हैं उसका नाम वेदान्त है। वेद के अन्तिम भाग को उपनिषद् कहा जाता है। इसीलिए उपनिषद् के लिए वेदशिरस् शब्द का भी प्रयोग होता है। प्रत्येक वेदसंहिता का अन्तिम भाग उपनिषद् होता है। वेद में तीन काण्ड हैं- कर्मकाण्ड, उपासनाकाण्ड तथा ज्ञानकाण्ड। इनमें ज्ञानकाण्ड अन्त में है। इसीलिए ज्ञानप्रधान काण्ड होने के कारण इसको वेदान्त-सिद्धान्त अथवा औपनिषद सिद्धान्त कहा जाता है।

रामानन्द प्रणीत एवं सर्वमान्य ग्रन्थ श्रीवैष्णवमताब्जभास्कर एवं श्री रामार्चन-पद्धति हैं। इनमें प्रथम वैरागी सम्प्रदाय के आचार-विचार, मन्त्र एवं उपासना आदि के साथ वेदान्त सिद्धान्तप्रतिपादक लघुग्रन्थ है और दूसरा मुख्यतः भगवान् श्रीराम की पूजापद्धति का प्रतिपादक ग्रन्थ है। इनके ब्रह्मसूत्र, भगवद्गीता तथा ईशादि प्राचीन उपनिषदों पर आनन्दभाष्य नामक ग्रन्थ हैं, जिनका प्रचलन और प्रकाशन १९वीं शती से आरम्भ हुआ है।

३. रामानन्द वेदान्त-सिद्धान्त

रामानन्द सम्प्रदाय को श्रीवैष्णव सम्प्रदाय कहा जाता है। यहाँ श्री का अर्थ सीता जी है। इसके प्रथम आचार्य श्रीराम तथा श्रीसीता जी हैं। श्रीसीताजी ने प्रथम उपदेश हनुमान् को दिया था। उसके बाद और परम्परा चली। सम्प्रदाय के विरक्त महात्माओं को विरागी या वैरागी कहा जाता है। रामानन्द वेदान्त का सिद्धान्त विशिष्टाद्वैत है। इसमें चिद् तथा अचिद् विशिष्ट परम अद्वैततत्त्व श्रीरामरूप ब्रह्म हैं। इस मत में पदार्थ तीन हैं -चित्, अचित् तथा ईश्वर। चित् से चैतन्य एवं भोक्ता जीव गृहीत है, अचित् से चेतनरहित भोग्य जगत् गृहीत है और इन दोनों चित् तथा अचित् से विशिष्ट अद्वैत तत्त्व परब्रह्म अन्तर्यामी परमात्मा ईश्वर श्रीराम हैं। ये तीनों नित्य तत्त्व हैं। यद्यपि जीव एवं अचित् नित्य तथा स्वतन्त्र तत्त्व हैं, फिर भी ईश्वर इन दोनों के भीतर अन्तर्यामी रूप से विद्यमान है। अतः ये दोनों ईश्वर के अधीन हैं। इसलिए चित् तथा अचित् ईश्वर के शरीर अथवा प्रकार माने जाते हैं। चित् तथा अचित् सूक्ष्म एवं स्थूल भेद से दो प्रकार हैं। दोनों प्रलयकाल में सूक्ष्मरूप से रहते हैं और सृष्टिकाल में स्थूलरूप में रहते हैं। इसलिए सूक्ष्म चिदचिद्विशिष्ट ईश्वरतत्त्व तथा स्थूल चिदचिद्विशिष्ट ईश्वरतत्त्व अद्वैत एक है। 'एकमेवाद्वितीयम् सत्' से यही अद्वितीयत्व विवक्षित है। जिस प्रकार 'अस्मिन् नगरे एक एवायम् अद्वितीयो राजा' इस नगर में यही एक अद्वितीय राजा है, यह कहने से अनेक नर-नारी, पशु-प्राणी के रहने पर भी राजा में अद्वितीयत्व बाधित नहीं होता, उसी प्रकार जीव और जगत् स्वतन्त्र नित्य पदार्थ होने पर भी ईश्वर में अद्वितीयत्व बाधित नहीं होता।

इस वेदान्त में रामरूप ब्रह्म सदा सगुण हैं। ब्रह्म निखिल हेयप्रत्यनीक सकल कल्याणगुणाकर, अनन्त ज्ञान, अनन्त आनन्द, समग्र ज्ञानशक्तिधर्म, विरागश्री, यशरूप षड्भगों से युक्त तथा सृष्टिस्थितिप्रलयकर्ता हैं। समस्त उपनिषदों, ब्रह्मसूत्र एवं श्रीमद्भगवद्गीता का प्रतिपाद्य यही सगुण ब्रह्म है। निर्गुण पदार्थ कोई है ही नहीं। संसार में समस्त तत्त्व सगुण ही प्रतीत होते हैं। इस मत में निर्विकल्पप्रत्यक्ष गुणविशिष्ट पदार्थ को ही प्रतीति मानी जाती है। यहाँ निर्गुण का अर्थ यह किया जाता है कि ईश्वर प्राकृत तथा लौकिक हेय गुणों से रहित है। यहाँ अद्वितीयत्व का तात्पर्य यह लिया जाता है कि ईश्वर सजातीय तथा विजातीय भेदों से शून्य है, अर्थात् ईश्वर के समान सजातीय एवं विजातीय सत्ता वाला कोई तत्त्व या पदार्थ नहीं है। किन्तु वह स्वगतभेद से शून्य नहीं है। यतः ईश्वर का शरीर चित् एवं अचित् दोनों तत्त्वों से विशिष्ट है। इनमें चिदंश, अचिदंश से भिन्न एवं अचिदंश, चिदंश से भिन्न है।

ईश्वर, चित् और अचित् के सम्बन्ध को अपृथक्सिद्ध कहा जाता है। अपृथक् सिद्ध सम्बन्ध आन्तर सम्बन्ध है। आत्मा तथा शरीर का जो संबंध है वही संबंध ईश्वर के साथ चित् एवं अचित् का है। इसको समवाय सम्बन्ध नहीं कहा जा सकता। यतः समवाय सम्बन्ध बाह्य है और यह अपृथक्सिद्ध सम्बन्ध आन्तर है। शरीर उसे कहते हैं जो आत्मा

के लिए नियमेन आधेयत्व, नियमेन विधेयत्व तथा नियमेन शेषत्व हो अर्थात् शरीर वह वस्तु है जिसको आत्मा नियमेन धारण करता है और अपनी कार्यसिद्धि के लिए कार्य में प्रवृत्त करता है। यहाँ ईश्वर चिदचिद् को नियमेन आश्रित करता है, नियमेन करता है और कार्य में प्रवृत्त करता है। नियामक होने से ईश्वर प्रधान तथा विशेष्य कहलाता है और नियम्य एवं अप्रधान होने से जीव-जगत् विशेषण कहलाते हैं। विशेष्य की सत्ता पृथक् रूप से सिद्ध है, किन्तु विशेषण का सम्बन्ध सदा विशेष्य के साथ होने से विशेषण की सत्ता पृथक् रूप से सिद्ध नहीं है। इसीलिए इसे अपृथक्सिद्ध सम्बन्ध कहा जाता है। नित्य तीन तत्त्वों के मानने पर भी इसको अद्वैत इसलिए कहा जाता है कि विशेषणों से युक्त विशेष्य की सत्ता एक है। ईश्वर के अंगभूत चिदचिद् की सत्ता ईश्वर से पृथक् न होने के कारण रामरूप ब्रह्म एक अद्वैतरूप है। इन्हीं विशेषताओं के कारण इस सिद्धान्त को विशिष्टाद्वैत कहते हैं।

ईश्वर जगत् का स्रष्टा है। सृष्टि के लिए ईश्वर निमित्त कारण भी है और उपादान कारण भी। जगत् की सृष्टि और जगत् का लय ये दोनों ईश्वर की लीला से होते हैं। इस प्रकार के व्यापार में ईश्वर को एक विशेष प्रकार की आनन्दानुभूति होती है। जगत् की सत्ता नित्य है। अतः जगत् की सृष्टि और उसका लय इन दोनों के अर्थ हैं- सृष्टि= कार्यावस्था ब्रह्म और लय=कारणावस्था ब्रह्म। सृष्टिकाल में जगत् की प्रतीति स्थूल रूप से होती है और प्रलयकाल में जगत् की स्थिति सूक्ष्मरूप से होती है। सूक्ष्मरूप का तात्पर्य है प्रलयकाल में अपने कारण में (ब्रह्म में) सूक्ष्मरूपेण जगत् का अवस्थान। इसीलिए प्रलयकाल में जीव एवं जगत् के सूक्ष्मावस्थापन्न होने के कारण तत्सम्बद्ध ईश्वर अर्थात् सूक्ष्म चिदचिद्विशिष्ट ईश्वर कारणब्रह्म कहा जाता है और सृष्टिकाल में चिदचिद् के स्थूलावस्थापन्न होने के कारण वही स्थूलचिदचिद्विशिष्ट ईश्वर कार्यब्रह्म कहा जाता है। एकमेवाद्वितीयम् इत्यादि अद्वैतप्रतिपादक श्रुतियाँ इसी अव्याकृत कारणब्रह्म का बोध कराती हैं। प्रलयावस्था में जीव एवं जगत् सूक्ष्मरूप से ब्रह्म में अवस्थित हो जाते हैं। यही जीव और जगत् का सूक्ष्मावस्थापन्न होकर ब्रह्म में स्थिति करना प्रलय है तथा इन दोनों का स्थूलरूपापन्न होकर कार्यब्रह्मरूप में स्थित होना सृष्टि है। सृष्टि ईश्वर की लीला है।

जीव को चित् कहा जाता है। यतः जीव में चेतन है। जीव देह, इन्द्रिय मन, बुद्धि तथा प्राण से विलक्षण है। वह अजड़, आनन्दरूप, नित्य, अणु, अव्यक्त, अचिन्त्य, निरवयव तथा निर्विकार है। जीव का एक विशेष गुण है - शेषत्व अर्थात् अधीनत्त्व। जीव अपने सभी कर्मों के लिए ईश्वर पर आश्रित है। अतएव ईश्वर को शेषी कहते हैं और जीव को शेष कहते हैं। इसी को अंशांशिभाव भी कहते हैं - अर्थात् जीव अंश है और ईश्वर अंशी है। इसको समझाने के लिए अग्नि और स्फुलिंग (चिनगारी) की उपमा दी जाती है।

जड़, ज्ञानशून्य, विकार्य या विकारास्पद वस्तु को अचित् कहते हैं। अचित् तत्त्व तीन प्रकार का होता है- १. शुद्धसत्त्व, २. मिश्रसत्त्व तथा ३. सत्त्वशून्य। शुद्ध सत्त्व वह है जिसमें केवल सत्त्वगुण ही रहता है, रजः और तमः का लेशमात्र भी मिश्रण नहीं रहता।

यह नित्य है, ज्ञानानन्द का जनक है तथा निरवधिक तेजोरूप द्रव्य है। इसी से नित्य तथा मुक्त पुरुषों के शरीर की रचना तथा उनके योग्य भोग्यस्थान स्वर्ग आदि की रचना होती है। प्रभु के अवतार होने पर अवतारी शरीर का आविर्भाव इसी तत्त्व से होता है। इस सिद्धान्त में शरीर के बिना आत्मा की स्थिति सर्वथा असंभव है। अतः मुक्त जीवों को शरीर प्राप्ति होती है और वह शरीर इसी शुद्धतत्त्व से निर्मित अप्राकृत होता है। इस शुद्ध सत्त्व से निर्मित नित्यविभूति या त्रिपादविभूति को परमपद, परमव्योम, अयोध्या तथा वैकुण्ठ आदि शब्दों से कहा जाता है। मिश्रसत्त्व रज तथा तम से युक्त या मिश्रित होता है। यह प्राकृतिक सृष्टि का उपादान कारण है। इसको माया, अविद्या या प्रकृति कहते हैं। सत्त्वशून्य को अचित् तत्त्व कहा जाता है। यह अचित् तत्त्व काल है।

इस प्रकार सुस्थिर हुआ कि रामानन्द विशिष्टाद्वैत-सिद्धान्त में रामरूप ब्रह्म सगुण हैं। उपनिषदों में प्रतिपादित ब्रह्म के विशेषण निर्गुण शब्द का अर्थ निखिल हेय गुणों से तथा प्राकृत गुणों से रहित है। आनन्द, ज्ञान आदि रामरूप ब्रह्म के विशेष धर्म हैं और चिद् अचिद् समन्वित जगत् ही उसका विशेषणभूत शरीर है। जीव और जगत् उसका शरीर है और वह शरीरी है। जीव तथा जगत् उसके अंश हैं और वह अंशी है।

यह जगत् ब्रह्म से उत्पन्न है और उसका शरीर है। अतः यह जगत् मिथ्या और अनिर्वचनीय नहीं है। यह जगत् मायामय होकर भी सत्य है। यतः यह माया ब्रह्मरूप राम की आद्याशक्ति है और चक्र में ही आश्रित रहती है।

अल्पज्ञ, अल्पशक्तिमान् जीव चेतन, नित्य, अणु और ब्रह्म का अंश है। ब्रह्म राम से जीव का अपृथक् संबंध है। अतः जीवविशिष्ट होकर भी ब्रह्म अद्वैत है। संसारी दशा में जैसे जीव ब्रह्म से पृथक् है उसी प्रकार मुक्तिदशा में भी वह पृथक् बना रहता है। अंतर केवल इतना ही है कि मुक्तिदशा में वह ब्रह्मानन्द का अनुभव करता रहता है।

४. भक्तिमार्ग

मुक्ति का साधन एकमात्र भक्ति है। ज्ञान भक्ति में सहायक है। ज्ञान से भक्ति प्राप्त होती है। भक्ति से सन्तुष्ट भगवान् की कृपा से ही मुक्तिलाभ होता है। 'तत् त्वमसि' यह श्रुति भगवान् और भक्त में सेव्य-सेवक-भाव अथवा स्वामिभृत्यभाव आदि सम्बन्ध भावों की प्रतिपादिका है। 'तत् त्वमसि' का अर्थ है तस्य (अर्थात् उसका) त्वम् (अर्थात् तुम) असि (अर्थात् हो)। इसका तात्पर्य यह है कि तुम जीव उस ब्रह्म के दास हो, अंश हो अथवा पुत्र हो, इत्यादि। इसी प्रकार 'अहं ब्रह्मास्मि' तथा 'अयमात्मा ब्रह्म' आदि श्रुतिवाक्य जीव के प्राशस्त्यबोधक अथवा उत्साहवर्धक आदि हैं।

मुक्ति विदेहमुक्ति ही है, जीवन्मुक्ति नहीं है। स्थूलशरीर रहते कोई मुक्त नहीं हो सकता। स्थूलशरीर नाना क्लेशों के भोगने का साधन है। अतः देहपात होने पर ही मुक्ति संभव है। अतः विदेहमुक्ति ही मान्य है। यह मुक्ति केवल भक्ति साधन है। स्वामी जी की

इस भक्ति में दास्यभाव वा कैङ्कर्य को सर्वोत्तम माना गया है। बाद में इस सम्प्रदाय में मधुरोपासना और रसिक सम्प्रदाय का अभ्युदय हुआ। इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक श्रीअग्रदास महाराज थे। इसमें श्रीसीतारामजी के शृङ्गारभाव का अधिक महत्त्व है। अतः इसे शृङ्गारी शाखा कहते हैं। आगे चलकर एक दूसरी शाखा भी चली। इसमें सख्यभाव प्रधान है। इस प्रकार के और भी मधुरभाव की उपासना के दूसरे सम्प्रदाय प्रवर्तित हुए जिनके विपुल साहित्य हैं। इन सबके विशिष्ट ज्ञान के लिए डॉ. भगवती प्रसाद सिंह का 'रामभक्ति में रसिक सम्प्रदाय' ग्रन्थ तथा डॉ. बदरीनारायण श्रीवास्तव का 'रामानन्द सम्प्रदाय तथा हिन्दी साहित्य पर उसका प्रभाव' नामक ग्रन्थ द्रष्टव्य है।

रामानन्द के मत में तैलधारावदविच्छिन्ना भगवदनुरक्ति ही भक्ति है। अर्थात् तेल की धारा के समान व्यवधान के बिना अर्थात् किसी रुकावट के बिना सतत निरन्तर प्रवाहित होने वाला भगवद्विषयक अनुराग ही भक्ति है। स्वामीजी ने वैष्णवमताब्जभास्कर में कहा है -

सा तैलधारा समनित्य संस्मृतिसन्तानरूपेशि परानुरक्तिः।
भक्तिर्विवेकादिक सप्तजन्या तथा यमाद्यसृसुबोधकाङ्गा।।

इस श्लोक में स्वामी जी ने भक्ति के लक्षण के साथ नवधा भक्ति के जनक सात उपायों तथा उसके बोधक आठ अंगों का निर्देश किया है। भक्ति के जनक सात हैं - १. विवेक, २. विमोक, ३. अभ्यास, ४. क्रिया, ५. कल्याण, ६. अनवसाद तथा ७. अनुद्धर्ष। और उसके बोधक आठ हैं - १. यम, २. नियम, ३. आसन, ४. प्राणायाम, ५. प्रत्याहार, ६. धारणा, ७. ध्यान तथा ८. समाधि।

विवेक का अर्थ है- दुष्ट आहार से सात्त्विक आहार का विवेचन। विमोक अर्थात् काम में अनासक्ति। अभ्यास अर्थात् प्रभु श्रीराम जी का सतत अनुशीलन करना। क्रिया अर्थात् पञ्च महायज्ञों का सदा अनुष्ठान करना। कल्याण अर्थात् आर्जव, दान, दया तथा दाक्षिण्य का पालन करना। अनवसाद अर्थात् अपने अभीष्ट की सिद्धि के लिए सदा उत्साह सम्पन्न होना। सांसारिक वस्तुओं से तथा पुत्र-पत्नी आदि से उत्पन्न उत्कृष्ट हर्ष को उद्धर्ष कहते हैं और इससे विपरीत पारमार्थिक हर्ष को अनुद्धर्ष कहते हैं। इन सातों के द्वारा भक्ति का प्रादुर्भाव होता है और योग के यम, नियम आदि आठों अंगों के द्वारा भक्ति का उद्बोधन होता है। यहाँ उद्बोधन का तात्पर्य भक्ति की दृढ़ता, स्थिरता तथा पुष्टि से है, अर्थात् विवेक आदि से भक्ति का आविर्भाव होता है तथा योगाङ्ग यम आदि से भक्ति की पुष्टि तथा भक्ति में स्थैर्य आता है। यम का अर्थ संयम है और इसमें पाँच प्रकार हैं- अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह। नियम भी पाँच प्रकार का होता है- शौच, (आभ्यन्तर एवं बाह्य शुद्धि), सन्तोष, तप, स्वाध्याय एवं ईश्वरप्रणिधान। आसन-स्थिर तथा सुख देने वाले बैठने को आसन कहते हैं। प्राणायाम-पूरक, कुम्भक और रेचक

क्रियाओं के द्वारा प्राणवायु को नियन्त्रित करना प्राणायाम कहा जाता है। प्रत्याहार -इन्द्रियों को बाह्य विषयों से हटाकर अन्तर्मुखी करना प्रत्याहार है। धारणा-किसी एक देश में चित्त को सम्बद्ध करना धारणा है। ध्यान-उस देशविशेष में ध्येय वस्तु का ज्ञान जब एकाकार रूप में प्रवाहित होता है तब ध्यान कहा जाता है। समाधि-विक्षेपों को हटाकर चित्त का एकाग्र होना समाधि है। इस प्रकार विवेक आदि सात जनक उपायों के द्वारा उद्भूत एवं यम आदि आठ उद्बोधक अंगों के द्वारा परिपुष्ट भक्ति ही भगवत्प्राप्ति का एकमात्र साधन है। इसीलिए स्वामीजी की भक्ति को योगमिश्रित भक्ति कहते हैं।

ब्रह्मज्ञान का अधिकारी वही है जो कर्म करता है तथा कर्मफल की अनित्यता को जान लेना है। 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' (ब्र.सू. १-१-१), इस सूत्र में अथ शब्द का अर्थ आनन्तर्य है। अर्थात् कर्म के अनन्तर ब्रह्मजिज्ञासा करनी चाहिये। अतः १२ अध्याय वाले जैमिनिसूत्र को पूर्वमीमांसा तथा ४ अध्याय वाले ब्रह्मसूत्र (उत्तर मीमांसा) को अलग-अलग नहीं करना चाहिये। दोनों मिलाकर षोडशाध्यायी मीमांसा-शासन है। ज्ञानी को भी कर्म का परित्याग नहीं करना चाहिये।

५. साधना-पद्धति

श्रीरामविशिष्टाद्वैती श्रीवैष्णवों की साधना-पद्धति भगवान् श्रीराम तथा जीव के परस्पर नव प्रकार के सम्बन्धों को लेकर प्रवृत्त होती है। ये सम्बन्ध हैं- पिता-पुत्र, रक्ष्य-रक्षक, सेव्य-सेवक, आत्मा-आत्मीयत्व, भोग्य-भोक्तृत्व, शेष-शेषित्व, भार्या-भर्तृत्व, स्व-स्वामित्व और आधाराधेय के सम्बन्ध। इस सिद्धान्त में भगवान् श्रीसीताराम जी के साथ जीव का मुख्य शेषशेषिभाव सम्बन्ध है। जीव शेष है और भगवान् शेषी है। गीता में जीव को आत्मविभूति कहा है और विभूति का अर्थ शेष कहा है। भगवान् श्रीराम स्वामी हैं, सेव्य हैं और जीव सेवक है। भगवान् का कैंकर्य करना ही जीव का एकमात्र कर्तव्य है। भगवान् श्रीराम ही जीवों के एकमात्र परम प्राप्य हैं और वही एकमात्र उपाय भी हैं। इसीलिए रामानन्द ने आदेश दिया है कि प्रत्येक मुमुक्षु जीव ईर्ष्या, द्वेष, मनोमालिन्य आदि अपने समस्त दोषों को छोड़कर भगवान् के सभी पार्षदों के साथ लक्ष्मण और सीता के साथ भगवान् श्रीराम का कैंकर्य करते हुए कालयापन करें। जीवन को अपने स्वामी श्रीराम के चरणारविन्द में आत्मसमर्पण करना ही सर्वोपरि साधना है। भक्ति में दास्यभाव का बड़ा महत्त्व है और उसमें भी प्रपत्ति को और ऊँचा स्थान दिया गया है। सब कुछ छोड़कर सर्वतोभावेन अनन्यशरण होकर भगवान् के चरणारविन्द में आपन्न होना, अपने आपको न्योछावर कर देना प्रपत्ति है। इस प्रकार जो भगवान् के लिए अपने आप को लुटा देता है उसके लिए लुट जाते हैं। इसीलिए भगवान् ने कहा है-

सकृदेव प्रपन्नाय तवास्मीति याचते।
अभयं सर्वभूतेभ्यो ददाम्येतद् व्रतं मम।।

(वाल्मीकि रामायण युद्धकाण्ड १८।३३)

प्रपत्ति के तीन प्रकार हैं- (१) अनन्य शेषत्व, (२) अनन्य साधनत्व, (३) अनन्य भोग्यत्व। अनन्य शेषत्व का अर्थ है- भगवान् का ही दास होना। अनन्य साधनत्व का अर्थ है- एकमात्र भगवान् को ही भगवान् की प्राप्ति में साधन अर्थात् उपाय मानना और अनन्य भोग्यत्व का अर्थ है- अपने को एकमात्र भगवान् का भोग्य समझना। इन तीनों प्रकार की प्रपत्ति से युक्त होने पर ही प्रपत्ति में पूर्णता आती है और तब जीव प्रपन्न कहलाने का अधिकारी बनता है। किन्तु इन तीनों में यदि किसी एक या दो में ही उत्कट उत्कर्ष हो जाता है तो भगवदनुग्रह से पूर्ण प्रपत्ति हो जाती है, फल में न्यूनता नहीं मानी जाती। भगवत्प्राप्ति में प्रपत्ति साक्षात् उपाय नहीं है। प्रपत्ति से भगवत्कृपा होती है और भगवत्कृपा से ही भगवत्प्राप्ति होती है। अतः भगवत्प्राप्ति का साक्षात् उपाय भगवत्कृपा है और भगवत्कृपा का उपाय प्रपत्ति है।

प्रपन्न जीव दो प्रकार के होते हैं- दृप्त तथा आर्त्त। दृप्त प्रपन्न जीव वे हैं जो शरीरस्थितिपर्यन्त स्वकर्मानुसार सुख तथा दुःखादि का भोग करते हुए शरीर के अन्त में मुक्तिसिद्धि का निश्चय करके महाबोधयुक्त एवं विश्वासयुक्त रहते हैं। आर्त्त प्रपन्न जीव वे हैं जो संसार को एक क्षण भी सहन न करते हुए भगवत्प्राप्ति में अतिशीघ्रता और अतितीव्रता चाहते हैं।

मुमुक्षु जीव दो प्रकार के होते हैं- एक प्रपन्न और दूसरा पुरुषकारनिष्ठ। पुरुष्कारनिष्ठ-मुमुक्षु जीव वह है जो श्रीराम की स्वतन्त्रता का विचार करके किंचित् संकुचित होकर भगवत्प्राप्ति में आचार्य को उपाय मानकर चलता है। प्रपन्न जीव श्रीराम को ही प्राप्य तथा उपाय दोनों समझता है।

६. रहस्यत्रय

मुमुक्षुजन के लिए रहस्यत्रय को जानना अत्यावश्यक है। इसको श्रीरामानन्द ने वैष्णवमताब्जभास्कर में इस प्रकार कहा है -

स जप्यस्तारकाख्यो मुनिवरमखिलैर्वह्निबीजं यदादौ,
रामोङे प्रत्ययान्तोरसमितशुभदस्त्वक्षरः स्यान्नमोऽन्तः।
मन्त्रो रामद्वयाख्यः सकृदिति चरमप्रान्वितोगुह्यगुह्यो
भूताच्युतसंख्यवर्णः सुकृतिभिरनिशं मोक्षकामैर्निषेव्यः।।

इसके अनुसार मूलमन्त्र, द्वयमन्त्र तथा चरममन्त्र इनको रहस्यत्रय कहा जाता है। मूलमन्त्र रां रामायनमः, (षडक्षरमन्त्र) है। द्वयमन्त्र-श्रीमद्रामचन्द्रचरणौ शरणं प्रपद्ये, श्रीमते रामचन्द्राय नमः (पञ्च विंशत्यक्षर मन्त्र) है। चरममन्त्र है, सकृदेव प्रपन्नाय तवास्मीति याचते। अभयं सर्वभूतेभ्यो ददाम्येतद् व्रतं मम्।

७. ध्यान

रामानन्द ने वैष्णवमताब्जभास्कर में भक्तों के लिए राम, सीता तथा लक्ष्मण, इस त्रिमूर्ति पर ध्यान करने का विशेष आदेश दिया है -

प्रसन्नलावण्यमुखाम्बुजं नरं वरं शरण्यं शरणं नरोत्तमम्।
सहानुजं दाशरथिं महोत्सवं स्मरामि रामं सहसीतया सदा।।

यही कारण है कि इस सम्प्रदाय के मन्दिरों में सीता और लक्ष्मण के साथ ही राम की मूर्त्ति प्रतिष्ठित की जाती है। मन्दिरों में केवल सीता के साथ राम का पधारना सिद्धान्त सम्मत नहीं है। स्वामीजी के मत में सीता प्रकृति स्थानीया हैं, लक्ष्मण जीव स्थानीय हैं और राम परब्रह्म ईश्वर तत्त्व हैं।

८. प्राप्य

श्रीवैष्णवों के परमप्राप्य परमपदार्थ परब्रह्म श्रीराम हैं। स्वामीजी ने वैष्णवमताब्जभास्कर में, जहाँ वैष्णवों के आचार, पूजाविधान, भक्ति तथा भक्तिजनक उपाय आदि का विस्तृत वर्णन किया है, वहीं श्रीवैष्णवों के प्राप्य का भी बड़े विस्तार से वर्णन किया है। स्वामीजी ने कहा है- श्रीराम एक हैं, चेतनों के भी चेतन हैं, संसार के भरणकर्ता, स्वतन्त्र, वशी, अशेष दिव्यगुणों के सागर, उपनिषदों के प्रतिपाद्य, शरण्य तथा प्रभु हैं। भक्त अपनी भक्ति के द्वारा प्रभु की कृपा पाकर आर्त्त आदि मार्गों के द्वारा विरजा को पारकर नित्य दिव्य अयोध्या नगरी में जाकर परब्रह्म श्रीराम का सायुज्य मुक्तिलाभ करता है। इस प्रकार श्रीवैष्णवों के लिए परमप्राप्य वस्तु मुक्ति श्री राम-सायुज्य है। वहाँ से पुनः नहीं आना होता। स्वामी जी कहते हैं -

सीमान्तसिन्ध्वाप्लुप्त एव धन्यो गत्वा परब्रह्म सुवीक्षितोऽनिशम्।
प्राप्यं महानन्दभवाब्धिमग्नो नावर्तते जातु पुनः ततः सः।।

(वै.म. भा. परिच्छेद ६ श्लो. १०)

चौदहवीं शताब्दी में विदेशी शासकों के द्वारा वैदिक सनातन धर्मावलम्बी हिन्दूजाति पर चतुर्दिक् प्रहार हो रहा था। हिन्दुओं के मन्दिर, धर्म, बहू-बेटी और तीर्थ आदि सभी की मर्यादा मिटायी जा रही थी और ये सभी ध्वस्त किये जा रहे थे। ऐसे समय में रामानन्द

स्वामी के रूप में एक दिव्य महापुरुष का अवतार हुआ, जिन्होंने पतितपावन मर्यादापालक धर्मरक्षक तथा लोकव्यवहारनिर्वाहक भगवान् राम को ध्येय, गेय, उपास्य और प्राप्यरूप में प्रचारित कर सब तरह से दीनहीन, असुरक्षित और विनष्ट हो रही प्रजा की रक्षा की। वैदिक सनातन वर्णाश्रम-मर्यादा को विधर्मियों के चंगुल से छुड़ाकर सुरक्षा प्रदान की। सभी वर्ग के, सभी जाति तथा सभी नरनारी के लिए भक्ति एवं प्रपत्ति का द्वार खोल कर सभी भारतीय जनों को सुसंघटित कर हिन्दूजाति में प्राण फूँक कर जीवित किया और हिन्दूजाति की श्रीवृद्धि की। ये आचार्य थे, भक्त थे, योगी थे, लोक संग्राहक थे, युगद्रष्टा, भविष्यद् द्रष्टा तथा परम विरक्त संत थे। आचार्य होने के कारण श्रीराम-विशिष्टाद्वैत की स्थापना की और उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र तथा गीता पर एवं वैष्णवमताब्जभास्कर तथा रामार्चापद्धति ग्रन्थों की रचना की। भक्त होने के कारण श्रीरामभक्ति के प्रशस्त मार्ग का निर्माण किया। योगी होने से अनेक अलौकिक चमत्कारपूर्ण कार्य करके तथा विधर्मियों को पराजित करके वैदिकमार्ग को सबल बनाया। लोक-संग्राहक होने से कबीर, पीपा, रैदास आदि संतों को दीक्षा प्रदान किया। युगद्रष्टा होने के कारण शिव, विष्णु, सूर्य, दुर्गा एवं गणेश के उपासकों के लिए श्रीराम उपासक के समान अर्हता प्रदान किया। इन सभी उपासकों में परस्पर वैमनस्य भुलाकर समानता का भाव पैदा किया। श्रीराम के मन्दिर में शिव, विष्णु, गणेश, सूर्य तथा दुर्गा आदि की मूर्त्तियाँ स्थापित की गयीं और शिव, सूर्य आदि के मन्दिरों में श्रीराम विष्णु आदि की मूर्त्तियाँ रखी गयीं। इन्हीं सबका फल हुआ कि परवर्ती संत तुलसीदास ने कहा कि शिवद्रोही राम का दास तथा रामद्रोही शिव का दास नहीं हो सकता। उनके प्रभाव से ब्रह्मा, विष्णु और शिव तीनों से प्रशस्य और इन तीनों के प्रिय श्री हनुमान् की प्रतिष्ठा हुई, जो दुष्टदमन के लिए अप्रतिम तथा बुद्धि एवं ब्रह्मचर्य के अद्वितीय है। इनके ही समान दुष्टदमन कर्ता एवं निःस्पृह ब्रह्मचारी रहने के लिए वैरागी साधुओं को प्रेरणा दी गयी।

स्वामी रामानन्द उच्चकोटि के योगी थे। उनकी परम्परा में कबीर, श्रीकृष्णदास पयहारी, कील्हदास प्रभृति उच्चकोटि के योगी हुए। योगी होने के कारण ही 'अभ्यास-वैराग्याभ्यां तन्निरोधः' इस योगसूत्र के अनुसार इनके सम्प्रदाय का नाम विरागी, वैराग्यवान् तथा अपभ्रंश होकर वैरागी हो गया है। नवीं-दशवीं शताब्दी से लेकर इनके समय चौदहवीं शताब्दी तक विदेशी विधर्मियों के द्वारा सबसे अधिक उपद्रव तथा हिन्दुओं का दमन उत्तर भारत में ही हुआ। उस उत्तर भारत में केवल एक इसी आचार्य का प्रादुर्भाव हुआ। शेष सनातन धर्म के सभी आचार्य दक्षिण भारत के ही हैं। उन दाक्षिणात्य आचार्यों के समक्ष शास्त्रीय सिद्धान्त के मतभेद की समस्या थी जो शास्त्रार्थों तथा ग्रन्थ-प्रणयन से सुलझ रही थी। इनके समय में उत्तर भारत में शास्त्रीय सिद्धान्त समस्या कम थी। पर शासकीय शस्त्रीय (शास्त्रीय नहीं) समस्या अधिक थी, जिससे निपटना आसान नहीं था। स्वामीजी ने अपने तप, योग, बुद्धि, सिद्धि, संघटन तथा लोकसंग्रह आदि से प्रबल दुःशासकों के हाथों से उत्तर भारत को बचाया। साथ ही दक्षिण भारत को भी बचाया। इसी का प्रभाव है कि

आगे चलकर अनी, अखाड़े और जमात मठ और धन आदि की व्यवस्था हुई। आज सर्वत्र भारतवर्ष में रामानन्दीय मठों और साधुओं की सर्वाधिक प्रचुरता है। आज परम आवश्यकता इस बात की है कि इस सम्प्रदाय के मठाधीश, साधु, शिष्य और सभी गृहस्थ स्वामीजी के द्वारा उद्दिष्ट उद्देश्य एवं प्रदर्शित पथ पर अग्रसर हों।

९. रामानन्द सम्प्रदाय के कुछ प्राचीन आचार्य एवं ग्रन्थ

श्रीरामविशिष्टाद्वैत से सम्बद्ध कुछ ऐसे प्राचीन ग्रन्थों का उल्लेख प्राप्त होता है जिनका कालनिर्णय करना कठिन है। जैसे सीतोपनिषद्, रामतापनीयोपनिषद्, मैथिलीमहोपनिषद्, वाल्मीकि-रामायण, अध्यात्म-रामायण, वसिष्ठसंहिता, अगस्त्यसंहिता, बृहद्ब्रह्मसंहिता, अहिर्बुध्न्यसंहिता, भरद्वाजसंहिता, सनत्कुमारसंहिता, हिरण्यगर्भसंहिता, वैश्वानरसंहिता, हनुमत्संहिता, भुशुण्डिरामायण, आनन्दरामायण, सदाशिवसंहिता आदि। सम्प्रदाय के इतिहास लेखक इनके अतिरिक्त कुछ आचार्यों एवं उनके ग्रन्थों की सूचना देते हैं जो रामानन्द-वेदान्त से सम्बन्ध रखते हैं। सम्प्रदाय के संतों की सम्मति के अनुसार स्वामी रामानन्द से पूर्व २१ आचार्य हो चुके हैं। उनमें से बहुतों ने छोटी बड़ी पुस्तिकायें लिखीं हैं। उनमें कुछ ऐसे ग्रन्थ हैं, जो दार्शनिक सिद्धान्त पर प्रकाश डालते हैं। जैसे नवम आचार्य श्री पुरुषोत्तम (अपरनाम बोधायन) की बोधायनवृत्ति (पूर्वोत्तर मीमांसा) दोनों मीमांसाओं की संक्षिप्त वृत्ति है। उत्तरमीमांसा में वेदान्त के तत्त्व ईश्वर, जीव, जगत् और अंशांशिभाव वर्णित हैं। इसी प्रकार ग्यारहवें आचार्य श्री सदानन्द का वेदान्तसारस्तव, तेरहवें आचार्य द्वारानन्द जी की परतत्त्वमीमांसा, चौदहवें आचार्य देवानन्द जी का बोधायनवृत्तिसार, अठारहवें आचार्य पूर्णानन्द की मुक्तिमीमांसा ग्रन्थ हैं।

१०. स्वामीजी की शिष्यपरम्परा

रामानन्द सम्प्रदाय में संत श्रीनाभाजी विरचित भक्तमाल का बड़ा आदर किया जाता है। उसके अनुसार स्वामी जी के द्वादश शिष्य माने जाते हैं- अनन्तानन्द, कबीर, सुखानन्द, सुरसुरानन्द, पद्मावती, नरहर्यानन्द, पीपा, भावानन्द, रैदास, धन्ना, सेन और सुरसुरी। अग्रस्वामी कृत रहस्यमयी की संस्कृत टीका में गालवानन्द और योगानन्द को भी स्वामीजी का शिष्य कहा गया है। अगस्त्यसंहिता में इन द्वादश शिष्यों को द्वादश महाभागवत ब्रह्मा, नारद, शम्भु, सनत्कुमार, कपिल, मनु, प्रह्लाद, जनक, भीष्म, बलि, शुकदेव और धर्मराज का अवतार माना गया है तथा पद्मावती को दूसरी लक्ष्मी कहा गया है। उत्तरी भारत की संतपरम्परा में पं. परसुराम चतुर्वेदी जी ने लिखा है कि ये बारह संत स्वामी जी के साक्षात् शिष्य थे, इसमें विप्रतिपत्ति है। इन्होंने कबीर, सेन, नामदेव, धन्ना, पीपा और रैदास को परम्परया तथा कथा आदि से प्रभावित शिष्य माना है और दीक्षा-शिष्य नहीं माना है।

मध्ययुग में यह शिष्यपरम्परा बहुत पनपी। इन शिष्यों के द्वारा स्थापित गादियों की

संख्या ३६ है। ये गादियाँ सम्पूर्ण भारतवर्ष में फैली हुई हैं। इनमें एक-एक का परिवार इतना विस्तृत है कि उसका पूर्ण परिचय देना तो कठिन है ही, संक्षिप्त परिचय देना भी कठिन है। अतः विशेषज्ञान के लिए इस सम्प्रदाय से सम्बद्ध शाखाओं तथा सम्बद्ध पंथों से सम्बद्ध ग्रन्थों का पृथक् से अध्ययन करना चाहिये।

रामानुजदर्शन को नारायण विशिष्टाद्वैत तथा रामानन्ददर्शन को श्रीरामविशिष्टाद्वैत शब्द से अभिधान किया जाता है। श्रीरामविशिष्टाद्वैत की परम्परा श्रीराम, श्रीसीता से प्रारम्भ होती है। आगे चलकर आचार्यपरम्परा में अनेकरूपता आ जाती है। स्वामीजी के द्वारा प्रणीत निर्विवाद सर्वाधिक प्रमाणित ग्रन्थ रामार्चनपद्धति में स्वामीजी से पूर्व की आचार्यपरम्परा कुछ और है। इस परम्परा में स्वामीजी २३वीं पीढ़ी में आते हैं। रामार्चनपद्धति के प्रसिद्ध टीकाकार श्रीरामनारायणदास जी ने भी एक आचार्यपरम्परा लिखी है, जो अयोध्या से १६३४ ई. में प्रकाशित है। उसमें स्वामी जी ३०वीं पीढ़ी में आते हैं। श्री रामानन्दाचार्यपीठ अहमदाबाद से प्रकाशित आचार्य कीर्तिलता श्रीसम्प्रदाय कल्पलता के अनुसार स्वामी जी २२वीं पीढ़ी में आते हैं। श्रीनाभादस ने अपने भक्तमाल में जो पूर्वाचार्यपरम्परा लिखी है, उसमें श्रीरामानुजाचार्य से पाँचवी पीढ़ी में श्रीरामानन्दाचार्य का नाम आता है। अतः अवश्य ही इसमें कुछ आचार्यों के नाम छूट गये हैं।

स्वामी रामानन्द के बाद कुछ ऐसे आचार्य एवं विद्वान् हुए हैं, जिन्होंने उनके वेदान्तसम्बन्धी ग्रन्थों की रचना की है। उनमे कुछ प्रमुख आचार्य एवं विद्वान् तथा उनकी प्रमुख कृतियाँ ये हैं-

(१) श्री अनुभवानन्द (वि.सं. १५०३-१६११)। इनका जन्मस्थान काशी तथा कर्मक्षेत्र जयपुर है। इनके चार ग्रन्थ हैं- जिनमें श्रौतार्थसंग्रह तथा गीतार्थसुधा प्रमुख हैं। श्रौतार्थसंग्रह में अनेक औपनिषद वाक्यों का विशिष्टाद्वैतपरक अर्थ किया गया है। गीतार्थसुधा में भी श्रीरामविशिष्टाद्वैतपरक अर्थ किया गया है, जो ब्रह्मसूत्र आनन्दभाष्य को समझने में सहायक है।

(२) श्रीहरिदास (वि.सं. १८८८-१७६०) अयोध्या के बड़ा स्थान के श्रीरामचरणदास जी के शिष्य थे। इनका कार्यक्षेत्र अयोध्या था। इनका शास्त्रीय ज्ञान बड़ा व्यापक था। इन्होंने रामतापनीयोपनिषद् पर विशिष्टाद्वैतपरकभाष्य तथा रहस्यत्रय पर भाष्य लिखे हैं। रहस्यत्रयभाष्य में षडक्षर, पञ्चविंशत्यक्षर एवं द्वात्रिंशत्यक्षर तीनों मन्त्रों के अर्थ का विस्तृत विवेचन किया गया है।

(३) श्री रामवल्लभाशरण (वि.सं. १६१५-१६६६)। इनका जन्म मध्यप्रदेश के बुन्देलखण्ड के पन्ना राज्य में हुआ था। इनका कार्यक्षेत्र अयोध्या रहा। ये बड़े अच्छे तपस्वी, सिद्धान्तवेत्ता एवं कथावाचक रहे। इन्होंने रामस्तवराज एवं रामतापनीयोपनिषद् की अच्छी टीका लिखी है। विशिष्टाद्वैत के प्रमेयांश के समझने में ये दोनों कृतियाँ सहायिका हैं।

(४) श्री रघुवराचार्य (वि.सं. १६४३-२००६)। इनका जन्म उत्तरप्रदेश के मुरादाबाद जिले

में हुआ था। अयोध्या के बड़ा स्थान से इनका सम्बन्ध था। इनका कार्यक्षेत्र विश्रामद्वारका तथा पोरबन्दर (सौराष्ट्र) था। तात्कालिक भारत सरकार ने महामहोपाध्याय पदवी से उन्हें अलंकृत किया था। रामानन्द-वेदान्त के उज्जीवन में इनका बहुत योगदान है। ये अनेक शास्त्रों एवं दर्शनों के विद्वान् थे। इनकी छोटी-बड़ी कृतियाँ लगभग ८० से ऊपर हैं, जिनमें ये प्रमुख हैं- मन्त्रराजमीमांसा, इसमें भगवान् श्रीराम के मुख्य मन्त्र की परिष्कारात्मक विधि से व्याख्या की गयी है। रघुवरीय वृत्ति, इसमें ब्रह्मसूत्र के आनन्दभाष्यसम्मत अर्थ को संक्षेप में समझाया गया है। श्रीमद्भगवद्गीता की अर्थचन्द्रिका टीका, यह टीका गीता के आनन्दभाष्यसम्मत अर्थ को स्पष्ट करती है।

(५) श्रीरामपदार्थदास वेदान्ती (वि.सं. १६४४-२०२५)। इनका जन्म अयोध्या के पास किसी गाँव में हुआ था। ये पं. श्रीरामबल्लभाशरण जी के शिष्य थे। ये उच्चकोटि के विद्वान् तथा भक्त थे। अनेक शास्त्रों में इनकी अबाध गति थी, पर वेदान्त पर इनका विशेष अधिकार था। इन्होंने बृहदारण्यक उपनिषद् के आनन्दभाष्य की सरल व्याख्या की है, जो श्रीरामविशिष्टाद्वैत के प्रमेयार्थज्ञान के लिए बहुत उपयोगी है।

(६) योगिराजश्रीरामप्रपन्नाचार्य (वि.सं. १६४६-२०४४)। इनका जन्म काशी में हुआ था। इनके शिक्षा एवं दीक्षा गुरु श्रीरघुवराचार्य थे। इनका कार्यक्षेत्र विश्रामद्वारका, पोरबन्दर तथा अहमदाबाद रहा है। ये नव्यन्याय एवं वेदान्त के अच्छे पण्डित थे। साथ ही योगी भी थे। इन्होंने लगभग २० ग्रन्थ लिखे हैं, जिनमें नव्यन्याय ग्रन्थ 'व्यधिकरण' की संस्कृत टीका, ब्रह्मसूत्र आनन्दभाष्य की टीका, श्री कीलदेवाचार्य प्रणीत अध्यासध्वंसलेश की टीका तात्पर्यचन्द्रिका (इसी में प्रत्यक्ष, प्रतिविम्बवादखण्डन अंशांशिभाव पर विचार है) तथा तत्त्वत्रयसिद्धि अधिक महत्त्वपूर्ण है। तत्त्वत्रयसिद्धि में ईश्वर, चित् एवं अचित् तीनों तत्त्वों की अच्छी विवेचना की गयी है।

(७) श्रीवैष्णवाचार्य (वि.सं. १६५६-२०४२)। इनका कार्यक्षेत्र अहमदाबाद (गुजरात) था। इनके शिक्षा एवं दीक्षा-गुरु श्री रघुवराचार्य थे। ये दर्शनशास्त्र के विशिष्ट विद्वान् थे। इनकी एक विशेषता यह थी कि दार्शनिक ग्रन्थों को भी श्लोकों में ही लिखते थे। इन्होंने छोटे-बड़े ५० के लगभग ग्रन्थ लिखे हैं, जिनमें प्रमुख ग्रन्थ ये हैं- मानरत्नावली, इसमें प्रत्यक्ष आदि ८ अथवा ६ प्रमाणों पर विस्तृत विवेचन किया गया है। प्रमेयपरिशोधिनी, इसमें ईश्वर, जीव, प्रकृति, देह, इन्द्रिय, पंचमहाभूत आदि २६ प्रमेय पदार्थों पर विचार किया गया है और प्रसंगानुसार विशिष्टाद्वैत विरोधी सिद्धान्तों का खण्डन भी किया गया है। अर्थपञ्चक, इसमें रामानन्द सम्प्रदाय के अभीष्ट ईश्वर, जीव आदि के पाँचों अर्थों की विस्तृत विवेचना की गयी है।

(८) श्रीरामेश्वरानन्दाचार्य (वि.सं. १६८८)। इनका जन्म नेपालराज्य के किसी गाँव में हुआ है। ये श्रीरामप्रपन्नाचार्य योगीन्द्र के शिष्य हैं। व्याकरण तथा वेदान्त आदि

दर्शनशास्त्रों पर इनका अधिकार है। इनका कार्यक्षेत्र सौराष्ट्र तथा गुजरात है। रामानन्द सम्प्रदाय की शास्त्रसम्पत्ति बढ़ाने में आपका महत्त्वपूर्ण योगदान है। आपके द्वारा लिखित, सम्पादित एवं प्रकाशित ग्रन्थों की संख्या १०० से ऊपर है, जिनमें श्रुतितात्पर्यबिन्दु, वेदार्थचन्द्रिका टीका, तत्त्वत्रयसिद्धि टीका, वैष्णवमताब्जभास्कर टीका तथा रामानन्द सम्प्रदाय के इतिहास के ज्ञान के लिए इनके द्वारा विरचित जगद्गुरुरामानन्दाचार्य ग्रन्थ विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। आपकी लेखनशैली गम्भीर एवं विस्तार के साथ समझाने वाली है।

इनके अतिरिक्त श्रीभगवद्दत्त श्रीभागवताचार्य एवं अयोध्या के हरिदास आदि महात्मा एवं विद्वानों ने रामानन्द-वेदान्त के अनेक ग्रन्थ लिखे हैं और लिख रहे हैं। इस प्रकार रामानन्द-वेदान्त का उत्तरोत्तर प्रचार-प्रसार बढ़ रहा है और इसमें नये-नये ग्रन्थ जुड़ते जा रहे हैं।

सन्दर्भ ग्रन्थ -

१. रामानन्द, श्री वैष्णवमताब्जभास्कर, रामेश्वरानन्द कृत प्रभाकिरण सहित श्रीशेषमठ, विश्रामद्वारका पोरबन्दर, १६८०.

२. रामानन्द, श्रीरामार्चनपद्धति निम्न ग्रंथ संख्या १२ में सम्मिलित पृ. ८०३-८२६.

३. रामानन्द, ब्रह्मसूत्र का आनन्दभाष्य सं. रघुवराचार्य, श्रीरामचौक, सिद्धपुर (गुजरात) १६६७.

४. रामानन्द, भगवद्गीता का आनन्दभाष्य, अनुभवानन्द की गीतार्थसुधा, रघुवराचार्य की अर्थचन्द्रिका, वैष्णवाचार्य की ग्राह्यार्थदीपिका के साथ वेदान्ताश्रम, सिद्धपुर, (गुजरात) १६६५.

५. रामानन्द, छान्दोग्यपनिषद् आनन्द्-भाष्य, सं. वासुदेवाचार्य रामानन्दवेदान्त प्रचारक समिति, अहमदाबाद, १६६८.

६. रघुवराचार्य, ब्रह्मसूत्रवृत्ति, रामप्रपन्नाचार्य योगीन्द्रप्रणीत तात्पर्यदीपाख्या विवरणसहित तथा रामेश्वरानन्दकृत हिन्दी अनुवाद सहित, श्रीशेषमठ, विश्रामद्वारका, पोरबन्दर, १६८२.

७. बलदेव उपाध्याय, वैष्णव सम्प्रदायों का साहित्य और सिद्धान्त, चौखम्बा, वाराणसी, १६७८.

८. बदरीनारायण श्रीवास्तव, रामानन्द सम्प्रदाय तथा हिन्दी साहित्य पर उसका प्रभाव, भारतीय हिन्दी परिषद् इलाहाबाद।

९. भगवती प्रसाद सिंह, रामभक्ति में रसिक सम्प्रदाय
१०. श्यामानन्दाचार्य, श्रुतितात्पर्यनिर्णय, रामेश्वराचार्यप्रणीत श्रुति-तात्पर्यबिन्दुसहित, श्रीशेषमठ, विश्रामद्वारका, पोरबन्दर, १९८३।
११. रामेश्वरानन्दाचार्य इत्यादि संपादित स्मृतिग्रन्थ, रामानन्दाचार्यपीठ, कोसलेन्द्रमठ, अहमदाबाद, १९८८।
१२. रामेश्वरानन्दाचार्य इत्यादि संपादित स्मृतिग्रन्थ, श्रीशेषमठ, शींगडा वाया बगवदर, पोरबन्दर, १९८७।
१३. रामेश्वरानन्दाचार्य, जगद्गुरु रामानन्दाचार्य, कोशलेन्द्रमठ, अहमदाबाद, १९९२।
१४. वैष्णवाचार्य, सिद्धान्तसिन्धु, कोशलेन्द्रमठ, अहमदाबाद, १९८८।
१५. वैष्णवाचार्य, मानरत्नावली, मयूख नामक स्वोपज्ञटीका सहित, नरसिंह मन्दिर, अहमदाबाद, १९६२. इसमें रामानन्द के ब्रह्मसूत्रभाष्य का सार तीन परिच्छेदों में अनुष्टुप् में दिया गया है।
१६. वैष्णवाचार्य, प्रमेयपरिशोधिनी, त्रणदेरीराम मन्दिर, अहमदाबाद, १९६५।
१७. रामप्रपन्नाचार्य, वेदार्थचन्द्रिका, रामेश्वरानन्दकृत किरण नामक हिन्दी टीका सहित, कोशलेन्द्रमठ, अहमदाबाद, १९८८। उक्त संख्या ११ में शामिल।
१८. रामप्रपन्नाचार्य, तत्त्वत्रयसिद्धि, रामेश्वरानन्दकृत तत्त्वदीपटीका सहित, श्रीशेषमठ, पोरबन्दर, १९८७। उक्त संख्या १२ के लिखित ग्रन्थ में शामिल।

पञ्चम अध्याय

श्रीस्वामिनारायण-विशिष्टाद्वैतवाद

१. परिचय

श्रीसहजानंद स्वामी उर्फ श्रीस्वामिनारायण का जन्म २ अप्रैल १७८१ (वि.सं. १८३७, चैत्र सुदी रामनवमी) को हुआ था। वैष्णव धर्मपरायण ब्राह्मण-कुल के पिता धर्मदेव और माता भक्तिदेवी के हाथों, पवित्र वातावरण में उनका लालन-पालन हुआ। बाल्यकाल से ही अलौकिक दिव्य शक्तियाँ, कुशाग्र बुद्धि, प्रेम और निर्वैर की भावना, करुणा और सेवावृत्ति और लोककल्याण की उच्च भावना उनमें दृष्टिगोचर होती थी। आठ वर्ष की आयु में उनका यज्ञोपवीत हुआ। सकल शास्त्रों का अध्ययन अपनी प्रगल्भ-बुद्धिचातुर्य और स्मरणशक्ति से पूर्ण कर, नैपुण्य अर्जित किया। माता-पिता के अक्षरवास के अनन्तर केवल बारह वर्ष की कोमल आयु में गृहत्याग कर, संसार के बन्धनों से मुक्त हो, हिमालय की राह ली। वहाँ पुलहाश्रम में गंडकी के तीर पर छः महीने एक पैर पर खड़े रहकर उग्र तपश्चर्या की। वृद्ध मुनि गोपाल योगी के सान्निध्य में अष्टांगयोग सिद्ध किया। सात वर्ष तक उत्तर, पूर्व, दक्षिण और पश्चिम भारत की पैदल यात्रा पूर्ण कर सौराष्ट्र के लोज-गाँव में पदार्पण किया। मार्ग में स्थित प्रत्येक मंदिर, तीर्थ, धर्म, सम्प्रदाय, धार्मिक उत्सव, परम्परा, रीति-रिवाज, गुरु, धर्माचार्य आदि के उपदेश, जीवन-कथन, व्यवस्था आदि का अध्ययन विविध दृष्टिकोणों से किया। मार्ग में कई मुमुक्षुओं को मार्गदर्शन दिया। स्थान-स्थान पर जीव, ईश्वर, माया, ब्रह्म, परब्रह्म, बन्धन और मोक्ष जैसे आध्यात्मिक विषयों पर विद्वानों, गुरुओं और धर्माचार्यों से चर्चाएं कीं। धर्म और अध्यात्मसाधना के नाम पर प्रचलित पाखंडों और दुराचारों को देखकर दुःख का अनुभव किया।

काठियावाड़ के लोज-गाँव में स्थित सद्गुरु रामानन्द स्वामी के आश्रम में वे पधारे। यहाँ पर रामानन्द स्वामी को अपना गुरु बनाया। उनसे वैष्णवी दीक्षा ग्रहण कर 'सहजानंद स्वामी' नाम पाया और यहीं स्थायी हो गये। गुरु रामानंद ने इक्कीस वर्ष के युवक सहजानंद के अमूल्य सत्त्व को पहचान लिया। इसीलिए अपने किसी भी वृद्ध, विद्वान् या वाचाल शिष्य के स्थान पर अद्भुत कर्तृत्त्वशक्ति तथा आध्यात्मिक क्षमता के धारक २१ वर्ष के युवक सहजानंद जी को विधिपूर्वक धर्म की गद्दी पर प्रतिष्ठित कर नये संप्रदाय की पुनः प्रतिष्ठा होगी, इस विश्वास से रामानंद ने शांति का अनुभव किया। तदनन्तर अति अल्पावधि में ही गुरु रामानंदजी ने इस लोक से विदा ली। सहजानंदजी ने धर्मचक्रप्रवर्तन का कार्य प्रारंभ किया। उनका अभिप्रेत धर्म था-धर्म, ज्ञान, वैराग्य और माहात्म्यज्ञानयुक्त

नवधा भक्ति, इन चारों अंगों पर आधारित और उसे परिपुष्ट करता "ऐकांतिक धर्म"। अपनी बुद्धि, शक्ति, ऐश्वर्य, करुणा, कल्याण-भावना और धार्मिक जीवन में अनुशासन तथा आग्रहयुक्त नेतृत्व को कार्यरत करते हुए उन्होंने सुगठित, सुव्यवस्थित संप्रदाय के सर्जन-प्रवर्तन का काम प्रारंभ किया। दैवी शक्तियाँ और ऐश्वर्य उनके लिए सहज थे। चमत्कार और समाधि द्वारा असंख्य मुमुक्षुओं को, अपने इष्टदेव के दर्शन कराकर, ईश्वरोन्मुख किया। अति अल्पकाल में ही एक विशाल जनसमुदाय उनका अनुगामी हो गया। नीति, धर्म के प्रसार के लिए बुद्धि, कार्यशक्ति और उत्साह से परिपूर्ण, सुखी परिवारों के मुमुक्षु युवकों को ढूंढकर एक ही रात्रि को ५०० को परमहंस कक्षा की साधु दीक्षा प्रदान की। बाईस वर्ष के युवा गुरु के हाथों आयु में और पांडित्य में उनसे बड़े ५०० व्यक्ति साधु बने। उनके अनुशासन और नियम के अन्तर्गत रहकर इन साधुओं ने प्रेमपूर्वक उन्हें धर्माचार्य के रूप में स्वीकार किया। यह उनकी आकर्षक प्रतिभा और दिव्य व्यक्तित्व का सूचक है। धर्म के इतिहास में यह अद्वितीय और विरल घटना है। अपनी परमहंस मंडली की सहायता से स्थान-स्थान पर बावड़ी-कुआँ-तालाब खुदवाना, मार्ग बनवाना तथा नदी के तट बंधवाना, अन्नक्षेत्र तथा सदाव्रत खुलवाना, गोशाला, पाठशाला और धर्मशालाएं बनवाना- जैसे पूर्तकर्मों से उन्होंने ज्ञाति-जाति-धर्म अथवा वर्ग का भेद नहीं किया। वहम, व्यसन और जड़ता से तथा अज्ञान और अंधश्रद्धा से समाज को मुक्त किया। गाली-गलौज और अश्लील भाषा-प्रयोग जिनके जीवन से जुड़ गये थे ऐसे वर्ग से शिष्टभाषा का उपयोग करवाया। होली तथा विवाहादि प्रसंगों पर गाये जाते अश्लील गीतों-बोलों के स्थान पर लोगों से तुलसीविवाह, रुक्मिणीविवाह, प्रभुमहिमा के पद गवाये। बेटी को दूधपीती करना (दम घोंट कर मार डालना), पति की मृत्यु के पश्चात् सती होना, अपनी स्त्री का दान करना, स्त्री को ताड़न देना और विधवा स्त्री को कष्ट देना- इस प्रकार समाज की बद्धमूल कुप्रथाओं को उन्होंने निर्मूल किया। संस्कृत के स्थान पर लोकभाषा गुजराती में ही उपदेश देकर, मातृभाषा की महिमा में अभिवृद्धि की और उसके माध्यम से शिक्षा की महत्ता का प्रतिपादन किया। अक्षरज्ञान प्रदान कर स्त्रियों को स्वयं ही धर्मग्रन्थों का अध्ययन करने की प्रेरणा दी, उनमें निहित कर्तृत्वशक्ति और सेवाभाव के पोषण के लिए उनके लिए अलग मंदिर बनवाये। इस माध्यम से स्त्री-उपदेशक तैयार किये। उन्हें संगठित कर मूल्यमूलक समाज के नवनिर्माण के कार्य में जगाया। इस प्रकार स्त्रियों के स्थान और रुतबे में वृद्धि की। यज्ञ तथा धर्मस्थानों में होती पशु तथा नरहत्या का विरोध किया। उनके स्थान पर वेदविहित विधि के अनुसार अहिंसामय विष्णुयाग, महारुद्रयाग आदि यज्ञों की एक नूतन परम्परा का प्रचलन किया। इससे दंभी साधु, दुराचारी गुरु, हिंसा प्रेमी राजा, वहम और अंधश्रद्धा के जाल में फाँस कर मौज करते बाबाओं के गाली, अपमान-तिरस्कार-पीड़न और ताडन सहजानंद जी के परमहंसों को जितना सहना पड़ा था उतना विरले ही अन्य किसी को सहना पड़ा होगा। समाज की निचली और उपेक्षित जाति का आत्मीयजन बनकर, उनकी समस्याओं को जान कर, उनका उद्धार किया। उनके वाणी-व्यवहार को, सवर्णों को

लज्जित कर दे, इतना विशुद्ध बनाया। ठगों, चोरों, बटमारों को प्रेम और करुणा से वशीभूत कर, उनका जीवन-परिवर्तन किया, उन्हें उच्च श्रेणी का भक्त बनाकर समाज में सम्माननीय स्थान प्रदान करवाया।

मानवसेवा और समाजोद्धार के साथ-साथ धर्मसुधार, साहित्य-सर्जन और ललित कलाओं का पोषण-प्रवर्तन भी किया। उनके परमहंसों में निहित शक्ति-क्षमता को पहचान कर, उनके हाथों गुजराती, हिंदी और संस्कृत-साहित्य को समृद्धतर किया। संगीत, चित्रकला, कला, शिल्प, स्थापत्य इत्यादि ललित कलाओं को प्रोत्साहन प्रदान कर उनका भी प्रसार-प्रचार किया। जीव, ईश्वर, माया (प्रकृति) अक्षरब्रह्म और परब्रह्म के पाँच अनादि भेदों से युक्त 'स्वतन्त्र मौलिक वेदांत-दर्शन' प्रदान किया। मंदिरों, साधुओं, विशाल भक्त समुदायों, शास्त्रों, सांप्रदायिक व्यवस्था के लिए आचार्यों और सुव्यवस्थित रूप से प्रवाहित होती रहे ऐसी गुरुपरंपरा की स्थापना कर- मोनियर विलियम्स के शब्दों में - 'शुद्ध वैष्णव-धर्म का आदर्श स्वरुप' प्रतिष्ठित किया। ४६ वर्ष की अल्पायु में ही ई.सं. १८३० के जून १ तारीख (वि.सं. १८८५ ज्येष्ठ शुक्ल १०) के दिन भौतिक देह का परित्याग कर स्वधाम सिधारे, उनके कार्यों की प्रशंसा करते हुए फ्रांजवा मेलिसन लिखते हैं : "भारतीय हिन्दू-परंपरा को जारी रखते हुए भी स्वामिनारायण संप्रदाय आधुनिक युग में नवीनतम हिन्दूधर्म का सुन्दर उदाहरण प्रस्तुत करता है।"

२. नव्यविशिष्टाद्वैत

एक सेश्वर वेदांत-दर्शन, जिसके प्रवर्तक भगवान् श्रीस्वामिनारायणजी थे। उन्होंने अपने वेदांतदर्शन के लिए कोई विशेष नामाभिधान नहीं किया था। 'श्री रामानुजाचार्य जी का विशिष्टाद्वैत मुझे प्रिय है' ऐसा उन्होंने बताया है, किन्तु बहुत सारी बातों में रामानुज के विशिष्टाद्वैत से भिन्न होने के कारण, कालक्रमशः यह दर्शन 'नव्यविशिष्टाद्वैत' 'ब्रह्म-परब्रह्मवाद' नामों से विशेष रूप से प्रचलित हुआ।

दर्शन-वैशिष्ट्य-तत्त्वपञ्चक, परमेश्वरवाद ही परब्रह्मवाद, एकेश्वरवाद, परब्रह्मपरमेश्वर-वाद, साकार-सगुण तत्त्व, अक्षरब्रह्म का परब्रह्म से अतिरिक्त तत्त्व के रूप में निरूपण, केवल शरीर-शरीरी संबंध पर जोर, परमेश्वर का अक्षरब्रह्मस्वरूप सत्पुरुष द्वारा अविरत प्राकट्य, अक्षरब्रह्मरूप होकर परब्रह्म की निरंतर दासत्वभाव से भक्ति ही मोक्ष, मोक्षप्राप्ति के लिए परमेश्वर के निरंतर धारक प्रकट अक्षरब्रह्मस्वरूप सत्पुरुष का समागम तथा उन्हीं के संग में ऐकांतिकधर्म की सिद्धि प्राप्त करना खास विशेषताएँ हैं। यह वास्तववादी, बहुजीववादी, नीतिपरायण, उपासना-प्रधान-भक्तिमार्गी दर्शन है। यह शुद्ध वैष्णवसंप्रदाय है। इस दर्शन का सार है-

"गुणातीतोऽक्षरब्रह्म भगवान् पुरुषोत्तमः।
जनो जानन्निदं सत्यं मुच्यते भवबंधनात्।।
निजात्मानं ब्रह्मरूपं देहत्रयविलक्षणम्।
विभाव्य तेन कर्तव्या भक्तिः कृष्णस्य सर्वदा।।"

उन्होंने रामानुजाचार्यप्रणीत विशिष्टाद्वैत का समर्थन किया, उसे प्रिय माना, परन्तु उसकी कमज़ोर कड़ियों को जोड़कर अपने सर्वोपरि पद और अनुभव पर आधारित मौलिक और बुद्धिग्राह्य दार्शनिक विचारों को तर्कपूर्ण युक्तिवादों और शास्त्रप्रमाणों के आधार पर प्रतिपादित किया। उनका आकलन मंडनात्मक था क्योंकि अपने सिद्धान्त-निरूपण में उन्होंने कभी भी किसी का खंडन नहीं किया। उन्होंने स्वयं प्रस्थानत्रयी पर भाष्य नहीं लिखा। उन्होंने अपना धर्मदर्शन, वेदांत-सिद्धान्त एवं साधना-मार्ग-विवरण, लोकभाषा गुजराती में प्रमुख ग्रंथ 'वचनामृत' में प्रस्तुत किया है। हालाँकि आचार- व्यवहार-प्रायश्चित-विधिनिषेध भक्तिरीति-आध्यात्मिक मार्गदर्शन के लिए नित्यपाठ का लघुप्रबंध, 'शिक्षापत्री', संस्कृत में दिया है। इसके अतिरिक्त संप्रदाय के साधुओं के लिए साधना और आत्मानुशासन संबंधी उपदेश ग्रंथ 'वेदरहस्य' में भी गहरा दार्शनिक प्रकाश डाला है।

स्वीकार्य सच्छास्त्र-स्वामिनारायणीय धर्मदर्शन, इस संप्रदाय द्वारा मान्य आठ सच्छास्त्रों पर आधारित है। ये शास्त्र है : (१) उपनिषदों सहित चार वेद, (२) व्यासजी रचित वेदान्तसूत्र, (३) श्रीमद्भगवद्गीता, (४) श्रीमद्भागवत, (५) महाभारत में अन्तर्निहित विष्णुसहस्रनाम, (६) तथा विदुरनीति, (७) मिताक्षराटीका समेत याज्ञवल्क्यस्मृति, (८) स्कंदपुराण के विष्णुखंड के अंतर्गत वासुदेवमाहात्म्य। (शिक्षापत्री९३ से ९५ वच्य वरताल-१८) शिक्षापत्री, श्लोक-२०० में श्रीमद्रामानुजाचार्यकृत श्रीभाष्य तथा गीताभाष्य को प्रिय अध्यात्मशास्त्र के रूप में माना है।

३. स्वामिनारायण-संप्रदाय एवं नव्यविशिष्टाद्वैत वेदान्त-दर्शन का साहित्य

इस धर्म-दर्शन की ग्रंथसंपदा बहुत ही समृद्ध है, किन्तु प्रकाशित ग्रंथों की संख्या सीमित है। दर्शन तथा संप्रदाय संबंधी आधारभूत विस्तृत जानकारी देने वाले ग्रंथ इस प्रकार हैं -

(१) श्रीस्वामिनारायण द्वारा उद्बोधित और प्रमाणित प्रमुख ग्रंथ 'वचनामृत' है, जिसका संपादनकार्य गोपालानंद स्वामी, मुक्तानंद स्वामी, नित्यानंद स्वामी तथा शुकानंद स्वामी ने संयुक्तरूप से किया। मूलग्रंथ गुजराती गद्य में लिखा गया है जिसका संस्कृत अनुवाद शतानंद मुनि ने 'श्रीहरिवाक्यसुधासिन्धु' के नाम से किया है। इसे सरल, ललित संस्कृत पद्य में (अनुष्टुप् छंद में) लिखा गया है। यह कुल २६२ तरंगों (अर्थात् अध्यायों) में व्याप्त, लगभग दस हजार श्लोकों से युक्त है। इसमें

स्वामिनारायणी अध्यात्ममीमांसा, भक्ति-मीमांसा, ज्ञान-मीमांसा, धर्म-मीमांसा, मोक्ष-मीमांसा और साधना मार्गदर्शन की ब्योरेवार विवेचना है। इस आधारस्तंभ रूप ग्रंथ पर 'सेतुमाला' नामक टीका श्री रघुवीराचार्यजी ने लिखी है तथा एक और विस्तृत भाष्य 'ब्रह्मरसायणभाष्यम्' के नाम से श्री कृष्णवल्लभाचार्यजी द्वारा लिखा गया है।

(२) श्रीस्वामिनारायणजी द्वारा लिखित 'शिक्षापत्री' श्लोकयुक्त अनुष्टुपछंदबद्ध, नित्यपाठहेतु लघुबंध है। यह व्यक्तिगत तथा सामाजिक नीति-नियम, सांप्रदायिक, विधि-विधान, नित्यकर्म, सामान्य और विशेष धर्म तथा भक्तिरीति और सांप्रदायिक दर्शन की बुनियादी जानकारी प्रदान करने वाला ग्रंथ है। यह ग्रंथ विशेष रूप से नीति-धर्म, आचार, व्यवहार, प्रायश्चित और भक्ति पर जोर देने वाला श्रुति-स्मृति का दोहनरूप लघु-प्रबंध है। गीर्वाणभाषा संस्कृत में लिखा हुआ होने के बावजूद अति सरल और सुबोध है। प्रेयस् और श्रेयस् की सिद्धि और धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष-इन चारों पुरुषार्थों की सिद्धि के बारे में सुस्पष्ट मार्ग-दर्शन इस ग्रंथ में प्राप्त होता है। तभी श्री स्वामिनारायण लिखते हैं :

"शिक्षापत्र्याः प्रतिदिनं पाठोऽस्यामदुपाश्रितैः।
कर्तव्योऽनक्षरज्ञैस्तु श्रवणं कार्यमादरात्।।"

\- शिक्षापत्री - २०८

इस 'शिक्षापत्री' पर श्री शतानंदजी मुनि ने 'अर्थदीपिका' नामक एक बृहद्भाष्य लिखा है। तदुपरांत श्री रघुवीराचार्यजी ने भी भाष्य और टीका लिखी है, उसी प्रकार श्री कृष्णवल्लभाचार्य जी ने 'किरणावली' लिखी है।

संक्षेप में, 'वचनामृत' और 'शिक्षापत्री' दोनों चूँकि स्वयं श्रीस्वामिनारायण के वचन हैं, इसलिए उन्हें मूलभूत ग्रंथों के रूप में प्रथम स्थान दिया जाता है।

(३) श्रीमद्बादरायण-वेदव्यासरचित वेदांतसूत्रों (ब्रह्मसूत्र) पर 'ब्रह्ममीमांसा' नामक भाष्य श्री मुक्तानंद स्वामी ने लिखा है। उस भाष्य पर विशेष प्रकाश डालती है 'ब्रह्मसूत्रार्थप्रदीप' नामक प्रदीपिका जिसे श्री गोपालानंद स्वामी ने लिखा है।

(४) श्री गोपालानंद ने 'ईशादि दशोपनिषद्भाष्यम्' तथा 'श्रीमद्भगवद्गीताभाष्यम्' भी लिखे हैं। ये भाष्य बहुत ही गहन, व्यापक एवं विद्वत्तापूर्ण हैं। तदुपरांत 'श्रीमद् भागवतम्' के द्वितीय, दशम और एकादश स्कंध पर 'भक्त मनोरंजनी' नामक उनकी तात्पर्यदर्शक टीका है। 'श्रीमद्भागवत' के अंतर्गत 'वेदस्तुतिगद्य' पर भी विस्तृत भाष्य श्रीगोपालानंद ने लिखा है। इन मुख्य ग्रंथों के अतिरिक्त 'श्रीहरिस्वरूपनिर्णय' 'श्रीभक्तिसिद्धि' तथा 'विवेकदीप' ये गोपालानंद लिखित मुख्य प्रकीर्ण ग्रंथ हैं।

संक्षेप में, वेदान्त की आधारशिलारूप प्रस्थानत्रयी तथा श्रीमद्भागवत पर गोपालानंद स्वामी ने अकेले ही भाष्य लिखे हैं। वे स्वामिनारायण वेदान्त के महान् आचार्य थे।

(५) सांप्रदायिक और दार्शनिक बातों में सर्वज्ञान संग्रह, जैसे दो ग्रंथों में 'सत्संगीजीवनम्' को मूलभूत प्रथम स्थान प्राप्त है। इस महान् ग्रंथ के रचयिता श्री शतानंद मुनि हैं। कुल पाँच प्रकरण (खंडों), ३१९ अध्याय और १७५२७ श्लोकों में यह महाप्रबंध भगवान् श्री स्वामिनारायण की उपस्थिति में, उनकी अनुमति और निगरानी में रचा गया है। इस महान् ग्रंथ पर श्री शुकानंद मुनि ने 'हेतु' नामक टीका, बिहारीलाल आचार्य ने 'भावबोधिनी' नामक टीका तथा पंडितराज श्रीकृष्णमाचार्य ने 'भवप्रदीपिका' नामक टीका लिखी है। 'सत्संगीजीवनम्' के प्रथम प्रकरण में भगवान् स्वामिनारायण के प्राकट्य के हेतु तथा उनके प्रारंभिक जीवन का चरित्र है। दूसरे प्रकरण में भगवान् स्वामिनारायण के मध्यजीवन का चरित्र तथा धर्म का स्वरूप निरूपित है। तीसरे प्रकरण में धर्मसिद्धि और अध्यात्मसिद्धि के उपाय, आचार, व्यवहार और प्रायश्चित्त के नियम और विधियाँ तथा जीव, ईश्वर, माया-प्रकृति, ब्रह्म और परब्रह्म के स्वरूप, उसी प्रकार बंधन और मोक्ष के स्वरूप और साधना-विचार का विवरण दिया गया है। उसी प्रकार भगवान् का अवतारकार्य, उत्पत्तिसर्ग की मीमांसा और भगवान् के परमधाम अक्षरधाम का वर्णन किया गया है। संक्षेप में, तीसरे प्रकरण में स्वामिनारायणी वेदान्त के अध्यात्म-दर्शन तथा सांप्रदायिक विशिष्टताओं की जानकारी देने के लिए बहुत उपयोगी सामग्री उपलब्ध करायी गई है और साथ ही गुरुतुल्य ऐकांतिक साध की महिमा कही गयी है। चौथे प्रकरण में पाञ्चरात्र आगमों तथा पुष्टिमार्गीय वैष्णव-परंपरा के समान व्रतोत्सवों का स्वरूप, रीति और फलविचार, शास्त्रों का श्रवण और भागवत का श्रेष्ठत्व, उन्हें मान्य आठ सच्छास्त्रों की महिमा तथा भगवान् के असंख्य अवतारों के संबंध में विस्तृत वर्णन है। पांचवाँ खण्ड इस महान् ग्रंथ का अंतिम खंड है। उसमें श्रुति-स्मृति-पुराणों के आधार पर धर्म के स्वरूप का विस्तार से वर्णन है। सामान्य धर्म, विशेष धर्म,, आह्निक कर्म, देवार्चन-विधि तथा गृहस्थ, साधु और आचार्य के धर्मों का सूक्ष्म विवरण है।

(६) ऐसा ही दूसरा विशाल अनुपम ग्रंथ है- 'श्री हरिलीलाकल्पतरु'। यह ग्रंथ श्रीमद् अचिन्त्यानंद ब्रह्मचारी ने लिखा है। इस ग्रंथ का हेतु "श्री स्वामिनारायणस्तु सर्वावतारी परब्रह्म भगवान् स्वयम्" प्रस्थापित करना है। बारह स्कंध और तैंतीस हजार श्लोकों में व्यापक यह ग्रंथ श्रीमद्भागवत की भाषा, शैली, और सर्वांगीणता को अनुसरण कर रचित है। मुख्यरूप से श्रीस्वामिनारायण भगवान् और उनके भक्तों के चरित्र का आलेखन करता यह ग्रंथ सांप्रदायिक दृष्टि से आवश्यक जानकारियों से समृद्ध है। दूसरे स्कंध के अध्याय २६ से ३२ में विस्तारपूर्वक अद्वैतमत का खंडन, शास्त्रों के आधार पर तर्कपूर्ण युक्ति से किया है तथा तीसरे स्कंध के अध्याय १५ से १७ में भगवान् स्वामिनारायण के अभिप्रेत 'योग' की विशद चर्चा की गई है। ये दोनों बातें 'श्री हरिलीलाकल्पतरु' ग्रंथ की विशेषता कही जा सकती हैं। अचिन्त्यानन्द ब्रह्मचारी ने हरिसम्भवमहाकाव्य तथा लगभग ५० अन्य ग्रंथ संस्कृत में लिखे हैं।

(७) श्रीचैतन्यानंद मुनिरचित ' श्री ज्ञानविलास' ग्रंथ सांप्रदायिक और दार्शनिक जानकारी की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है। सरल भाषा में सिद्धान्तों का प्रतिपादन करना इस ग्रंथ की विशेषता है।

(८) प्रस्थानत्रयी पर आधारित प्रस्थानत्रयी की पुष्टि करे ऐसे, शांडिल्यसूत्रों पर श्री नित्यानंद मुनिकृत 'शांडिल्यसूत्रभाष्य' महत्त्वपूर्ण प्रमाणभूत ग्रंथ है। ऐकांतिकी पराभक्ति की महिमा इस ग्रंथ में अच्छी तरह निरूपित की गयी है।

श्रीनित्यानंद मुनिकृत 'श्रीहरिदिग्विजय' ग्रंथ चरित्रात्मक होने के बावजूद अद्वैत-खंडन तथा सांप्रदायिक दर्शन को समझने में सहायक है।

(९) श्री वासुदेवानंद ब्रह्मचारी रचित 'सत्संगिभूषणम्' ग्रंथ संप्रदाय के भक्तिशास्त्र के रूप में प्रचलित है। इस ग्रंथ के प्रथम अंश के अध्याय ३६ से ३७ तक दार्शनिक परिपाटी का अच्छी तरह से प्रस्तुतीकरण किया गया है।

(१०) स्वामिनारायण संप्रदाय में बीसवीं सदी में प्रकांड विद्वान् श्रीकृष्णवल्लभाचार्यजी हुए। उन्होंने विपुल संस्कृत-साहित्य रचा है। लगभग प्रत्येक दर्शन पर किरणावली नामक टीका रची है। परन्तु उनका विशिष्ट प्रदेय संप्रदाय के दर्शन-साहित्य अर्थात् तत्त्वज्ञान से संबंधित है। श्रीकृष्णवल्लभाचार्यजी रचित 'ब्रह्मरसायणभाष्य'; 'श्रुतितात्पर्यनिर्णय', 'श्रीस्वामिनारायणदर्शनम्', 'श्री स्वामिनारायणवेदान्तसार' तथा 'तत्त्वप्रभावली' मुख्य हैं। श्वेतायन व्यास के नाम से उन्होंने १,२६,००० श्लोकों में लक्ष्मीनारायण-संहिता लिखी है। ये सभी ग्रन्थ संप्रदाय और उसके तत्त्वज्ञान को समझने के लिए अति आवश्यक हैं। सम्प्रति स्वामिनारायण सम्प्रदाय की दो प्रमुख शाखाएं हैं - आचार्य शाखा तथा संत शाखा। दूसरी शाखा अक्षरपुरुषोत्तमसंस्था के नाम से प्रसिद्ध है। इस शाखा में हर्षदभाई त्रि. दवे नामक एक विशिष्ट विद्वान् हुए हैं जिन्होंने अंग्रेजी में स्वामिनारायण के जीवन तथा दर्शन पर एक ग्रन्थ लिखा है। इस संस्था ने अंग्रेजी तथा गुजराती में अनेक ग्रन्थों तथा लेखों को प्रकाशित किया है और अनेक दार्शनिकों को स्वामिनारायण वेदान्त पर लेख लिखवाये हैं।

४. ज्ञान

ज्ञान स्वयंप्रकाश, नित्य, विभु, अचेतन द्रव्यविषयी पदार्थ है। ज्ञान प्रकृति के त्रिगुण से परे है। ज्ञान ही प्रकाश है तथा मोक्ष का कारण है। ज्ञान सत् स्वरूप है। सद्-असद् अर्थात् आत्मा-अनात्मा का विवेक तथा जीव, ईश्वर, माया, प्रकृति, अक्षरब्रह्म और परब्रह्म (सदा साकार परमेश्वर) के स्वरूप का यथार्थ ज्ञान ही परा विद्या है। यह ज्ञान इंद्रिय-अंतःकरण, जीवसत्ता तदाश्रित ज्ञान है। ज्ञान की उत्पत्ति माने ज्ञान का विकास और ज्ञान का नाश माने ज्ञान का संकोच।

प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द- ये तीन प्रमाण स्वीकार्य हैं। लौकिक विषयों में

विश्वसनीय व्यक्ति का शब्द, प्रमाण है, जबकि पारलौकिक-आध्यात्मिक विषयों में व्यासजी रचित शास्त्र, भगवान् की परावाणी एवं श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ संतपुरुष के वचन- ये सर्वोपरि प्रमाण हैं। जाग्रत अवस्था में होता जगत्-विषयक ज्ञान अपरा विद्या है।

शास्त्रप्रमाण अर्थात् शब्दप्रमाण के आविष्कार और अनुसरण में विवेक बताते हुए श्री स्वामिनारायण कहते हैं : "व्यासजी स्वयं भगवान् हैं - हमें व्यासजी के वचनों का ही अनुसरण करना चाहिए" (वच. वरताल-१८) तथा जिन शास्त्रों में भगवान् के स्वरूप का ज्ञान, साकार स्वरूप की महिमा, भक्ति, वैराग्य और धर्म की अति उत्कृष्टता कथित हो उन्हीं शास्त्रों और उन शास्त्रो के वचनों को प्रधानतः स्वीकार करना चाहिए। जिसको भगवान् के सम्बन्ध में उनकी सदा साकार स्वरूप की महिमा के सहित निश्चय नहीं है, उसके मुख से गीता-भागवत जैसे सद्ग्रंथों का श्रवण करने पर भी किसी का कल्याण नहीं होता। -माहात्म्यसहित भगवान् संबंधी निश्चय से रहित व्यक्ति के मुख से गीता-भागवत सुनने से किसी का कल्याण नहीं होता। इसीलिए परम भागवत व्यासजी के अतिरिक्त अन्य किसी का प्रमाण स्वीकार्य नहीं है।

"व्यासादन्यो न कोऽप्यस्ति महानाचार्य उत्तमः।
अतस्तद्वाक्यतो नान्याचार्यवाक्यं प्रमाणकम् (प्रमापकम्)।। २०।।"

- ह.वा.सु.सि. २३३।१०

जो अनुभूति-प्रतीति नितांत विशुद्ध, निश्चित एवं शास्त्र-प्रमाणित है, वह अवश्यमेव सत्य है तथा सर्वथा स्वीकार्य है। इस बात को दोहराते वे कहते हैं : "यह बात जो हम कह रहे हैं वह वेद, शास्त्र, पुराण आदि जो-जो कल्याण के अर्थ पृथ्वी में शब्दमात्र हैं, उन सबका श्रवण कर और उनका सार निकाल कर कह रहे हैं। वह परम रहस्य है और सार का भी सार है। -यह तो हमारे द्वारा आजमाई हुई बात है। - यह हमने प्रत्यक्ष देखकर कहा है। इसमें कोई संदेह नहीं। - यह सभी शास्त्रों का सिद्धान्त है और अनुभव में भी वैसा ही है।" (वचः ग.म. २८, ग. अं. ३९, ६४, ग. म. २२)

५. तत्त्वपंचक

स्वामिनारायणीय 'नव्यविशिष्टाद्वैत' वेदांत-दर्शन "तत्त्वपंचक' अर्थात् पाँच अनादि तत्त्वों को अपनी अध्यात्ममीमांसा में स्वीकार करता है।

"जीवेशब्रह्मकृष्णानां मायायाश्चापि वास्तवः।
अस्त्यनादिरयं भेदे, इति जानीहि निश्चितम्।। १७ ।।"

- ह.वा.सु.सि. ६।१७

"जीवा ईशा ब्रह्म माया परमेश्वर इत्यमी।
अनादयो भवन्त्येव पंच चापि न संशयः ।। २६।।"

- ह. वा.सु.सि. २३३।२६

अर्थात् जीव, ईश्वर, माया, ब्रह्म (अक्षर) और परब्रह्म-परमेश्वर (हरिकृष्ण-नारायण)-इन पाँचों के बीच भेद अनादि है, पाँचों तत्त्व वास्तविक हैं। इनमें कोई संशय नहीं।

६. जीव

हृत्स्थोऽणुसूक्ष्मश्चिद्रूपो ज्ञाता व्याप्याखिलां तनुम्।
ज्ञानशक्त्या स्थितो जीवो, ज्ञेयोऽच्छेदिलक्षणः।।

- (शिक्षा-१०५)

जीव परमाणु की भाँति अति सूक्ष्म है, चैतन्यस्वरूप है, ज्ञाता है, अपनी ज्ञातृत्व शक्ति द्वारा समग्र देह में नख से शिखा तक व्याप्त ही रहता है। अछेद्य-अभेद्य, अजर, अमर, अविनाशी इत्यादि लक्षणयुक्त है। जीव चेतन द्रव्य है जो अपने ज्ञानरूपी प्रकाश द्वारा सब कुछ जानता है, ग्रहण करता है। देह-इन्द्रिय-अंतःकरणादि से जीव भिन्न है, उनका अधिष्ठाता है। खंड के अर्थ में, जीव, परमेश्वर का अंश नहीं। जीव असंख्य है, एक दूसरे से भिन्न है।

ज्ञातृत्वशक्ति द्वारा जीवात्मा समग्र देह में व्यापक होने के कारण ज्ञानप्रक्रिया में जिन-जिन पदार्थों को इन्द्रियों-अंतःकरण द्वारा ग्रहण करता है, उनका ज्ञान होता है, तथा कोई नूतन (जाना) ज्ञान प्राप्त हुआ-उसका भी ज्ञान होता है, और जिसने जाना अर्थात् जानने वाला जीवात्मा है उसका भी ज्ञान होता है। मतलब कि, धर्मभूतज्ञान चैतन्यरूप जीवात्मा का अपृथक्सिद्ध लक्षण है। जीव ज्ञानस्वरूप है तथा ज्ञाता है, अर्थात् ज्ञान का आश्रय भी जीव ही है।

जाग्रत, स्वप्न और सुषुप्ति-जीव की ये तीन अवस्थाएँ हैं। जीव, ज्ञाता, कर्ता एवं भोक्ता है, किन्तु उसकी ज्ञातृत्वशक्ति, कर्तृत्वशक्ति एवं भोक्तृत्वशक्ति परमेश्वर के अधीन है। जीव पराधीन तथा स्वयमेव असमर्थ है। अनादिकाल से अपने ही अविद्याकर्म से प्रत्येक जीव बद्ध है। अच्छे-बुरे कर्म कर स्वयं ही अपना प्रारब्ध गढ़ता है।

फिर भी परमेश्वर-दत्त संकल्प-स्वातंत्र्य की वहज से जीवात्मा प्रारब्ध कर्म की सीमाओं के अंतर्गत मनपसंद कर्मों को यथेच्छ कर सकता है तथा अपने बंधन को बढ़ाता या कम करता है। परमेश्वर जीवों का कर्मफलदाता है। जीवों में अंतर्यामी/साक्षी रूप में व्याप्त हो परमात्मा सदा अवस्थित है।

७. ईश्वर

ईश्वर चैतन्यधर्मी भिन्न तत्त्व है। ईश्वर की चैतन्यधर्मिता जीव से अधिक है। ईश्वर
असंख्य है, एक-दूसरे से भिन्न है। जीव और ईश्वर के बीच खद्योत-नक्षत्र जितनी भिन्नता
है। चेतनत्व, धर्मभूतज्ञान और सर्वज्ञता ईश्वर के लक्षण हैं। ईश्वर की सत्ता और ज्ञानशक्ति
जीव से बहुत अधिक बढ़कर है। ईश्वर महामाया से बद्ध है। विराट्, सूत्रात्मा तथा
अव्याकृत - ये तीनों ईश्वर के शरीर हैं और ईश्वर उनका शरीरी है। उत्पत्ति, स्थिति और
प्रलय- ये तीनों ईश्वर की अवस्थाएँ हैं। प्रलयकाल में ईश्वर भी जीव की भाँति मूलप्रकृति
में लीन हो जाते हैं। ईश्वर की आयु-मर्यादा जीव की अपेक्षा अत्यधिक लंबी और विस्तृत
है। ईश्वर की कार्यशक्ति और ज्ञातृत्वशक्ति अपने देह के अतिरिक्त जिस ब्रम्हाण्ड का कार्य
उसे सौंपा गया है उस ब्रम्हाण्ड में व्यापक रूप से सीमित है। ईश्वरों को भी परमपद-मोक्ष
की आवश्यकता रहती है। ईश्वर भी परब्रह्म-परमेश्वर के अधीन है। उनमें भी अंतर्यामी
व्यापक रूप से परमेश्वर अवस्थित रहते हैं। महाविष्णु, महावैराज, विराट्, ब्रह्मा, सरस्वती,
विष्णु, लक्ष्मी, महेश, पार्वती, सूर्य, चंद्र, अग्नि, वरुण इत्यादि सभी देवी-देवताओं का
ईश्वरकोटि में समावेश होता है।

८. माया-प्रकृति

माया शब्द से त्रिगुणात्मिका प्रकृति का व्यपदेश किया गया है। किन्तु सांख्य की तरह
प्रकृति को स्वतंत्र नहीं माना गया। सत्त्व, रजस्, तमस् से युक्त होने के कारण उसे
त्रिगुणात्मिका कहा गया है। माया तमोरूपा अर्थात् अंधकाररूपा है। जड़चिदात्मक है, नित्य
है, निर्विशेष है, परिवर्तन-परिणामक्षम्य है। अनात्मा अर्थात् देह-गेहादि संबंधित पदार्थों में
अहं-ममत्व की जननी है। माया भी परब्रह्म-परमेश्वर के अधीन है, नियम्य है और उनसे
व्याप्य है। माया एवं मायानिर्मित पदार्थों में अंतर्यामी रूप से परमेश्वर अवस्थित है।
माया-प्रकृति परब्रह्म की कार्योपयोगी, परब्रह्म पर सदा अवलंबित शक्ति है। माया अचेतन
है, विभु है, महतत्त्वादि चौबीस तत्त्वों की जननी है। चेतन जीव-ईश्वरों को जड़-संज्ञा
दिलाने की शक्ति माया में निहित है। जीव-ईश्वरों के बंधन का कारण है, क्षेत्र है।

माया की सत्ता परब्रह्म-परमेश्वर, परमेश्वर के अवतारों, अक्षरब्रह्म, अक्षरमुक्तों तथा
ब्रह्मस्वरूप संत पर नहीं चलती। ये सभी दिव्य, निर्दोष और माया से निर्लिप्त हैं। अविद्यामय
अंधकार जैसे प्रलयकाल में माया-प्रकृति के गर्भ में सभी जीवेश्वर जड़तुल्य हो लीन
(बीजरूप) रहते हैं। इसी वजह से माया को जड़चिदात्मिका कहा है। माया ही जीवेश्वरों के
लिए अविद्या-कर्म, अज्ञान, बंधन, ममत्वादि का कारण है। (सत्संगी जीवनम् २२।६)

महामाया अर्थात् मूलप्रकृति उत्पत्तिरहित है, नित्य है। जबकि माया के कार्यरूप जो
महत्तत्त्वादि चौबीस तत्त्व हैं वे अनित्य हैं, नाशवंत हैं। जगत् सत्य है। जगत् काल्पनिक
आभास नहीं, परन्तु नाशवान् है, दुःख और बंधन का कारक है। स्वामिनारायणीय वेदांत
यथार्थवादी (वास्तववादी) है।

९. जगदुत्पत्ति

उत्पत्ति के समय परब्रह्म-पुरुषोत्तम संकल्प कर अक्षरब्रह्म सन्मुख दृष्टि करता है, तब परब्रह्म की इच्छा और अक्षरब्रह्म की प्रेरणा से एक अक्षरमुक्त (अक्षरपुरुष) सृष्टिरूप सेवा करने के लिए उद्यत होता है, उस समय पुरुषोत्तम अक्षरब्रह्म में प्रवेश कर, उसके द्वारा अक्षरमुक्त (अक्षरपुरुष) में प्रवेश करता है। यों परब्रह्म, पुरुषरूप होकर पुरुष द्वारा मूलप्रकृति (महामाया) में अपनी शक्ति को प्रेरित करता है। माया के तीन गुणों की साम्यावस्था विचलित होती है। इसी प्रकार मूलपुरुष (अक्षरात्मक पुरुष-अक्षरमुक्त) और प्रकृति (मूलप्रकृति) के सान्निध्यमात्र से और प्रेरकशक्ति से असंख्य 'प्रधान + पुरुष' के जोड़े असंख्य ब्रह्माण्डों के सर्जन के लिए उत्पन्न होते हैं। 'उत्पद्यन्ते ह्यण्डसमूहाश्च सहेशास्तस्याः।' (सतसंगी जीवनम् १।१२।३२ वच. ग.प्र. १२) (यहाँ प्रधान = निम्न प्रकृति, और 'पुरुष' = ईश्वर)। प्रत्येक 'प्रधान-पुरुष के जोड़े में से देवलोक, दैत्यलोक और स्थावर-जंगम सृष्टियुक्त मनुष्यलोक का चौबीस तत्त्वों से बना एक-एक ब्रह्माण्ड उत्पन्न होता है। (वच. ग.प्र. १२ और ग.अं. १२) श्रीस्वामिनारायण का अभिप्रेत कार्यकारण सिद्धांत है - 'परब्रह्म प्रशासित प्रकृति-परिणामवाद'। यह सिद्धान्त सत्कार्यवादपरक है। अतिशय करुणायुक्त कृपाप्रसाद से प्रेरित हो, कल्याणकारी हेतु से परब्रह्म जगत् की सृष्टि करता है। अनादिकाल से मायाबद्ध जीवों की मायाकृत उपाधियों से मुक्ति हो, जन्म-मरण से निवृत्ति प्राप्त हो- इस शुभ हेतु से परमेश्वर-परब्रह्म जगत् की सृष्टि करता है। उसी प्रकार, जब नाना-प्रकार की संसृति से जीव थक जाते हैं तब उनकी विश्रांति के लिए प्रलय करता है। (वच. कारीयाणी-१) अतः जगत् सत्य है, वास्तविक है, किन्तु परिवर्तनशील एवं नाशवंत है।

१०. अक्षरब्रह्म

'अक्षर', 'ब्रह्म', 'अक्षरब्रह्म' शब्दों को पर्यायवाची रूप में श्रीस्वामिनारायण ने प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार 'अक्षरब्रह्म' परब्रह्म तत्त्व से निम्न, निराला तत्त्व है। परब्रह्म-पुरुषोत्तम परम आध्यात्मिक तत्त्व है, जबकि अक्षरब्रह्म उनके पश्चात् का, उनसे भिन्न परन्तु अक्षरमुक्त, माया (प्रकृति-जगत्), ईश्वर और जीवों से परे और उनका आधाररूप भिन्न आध्यात्मिक तत्त्व है। परब्रह्म, क्षर और अक्षर से परे हैं, क्षर और अक्षर की आत्मा हैं और शरीरी हैं।

अक्षरब्रह्म भी एक और अद्वितीय है। अक्षरब्रह्म की परिभाषा इस प्रकार है -

"सत्यं ज्ञानमनन्तं च पूर्णं चाखण्डमक्षरम्।
धाम यद्वासुदेवस्य मूर्तं चामूर्तमुच्यते।।
शुद्धं नित्यं चाविकारि मायादीनां प्रकाशकम्।
तद्ब्रह्मेति विजानीहि, सर्वाधारतया मतम्"।।

(सत्संगी जीवनम्-२।५१।३२-३३)

अस्तु, अक्षरब्रह्म एक और अद्वितीय होते हुए भी मूर्तिमान् तथा अमूर्तरूप से कार्यकारी है।

मूर्तिमान् अक्षरब्रह्म केवल भगवान् पुरुषोत्तम की नित्यसेवा में रहता है। अक्षरब्रह्म के सदा साकार स्वरूप का निरूपण करते हुए हरिवाक्यसुधासिंधु की सेतुमाला टीका में आचार्य रघुवीरप्रसाद जी लिखते हैं -

"तदक्षरं कृष्णस्य सेवकत्वाद् मुख्यपरिचारकत्वात्
हेतोः दिव्यैरतिमनोहरैः पाणिपादमुखादिभिः अवयवैः
प्रतीकैः उपलक्षितत्वात् साकृतिः पुरुषाकारमुच्यते।"

(६३।४८)

वह अक्षर, परब्रह्म हरिकृष्ण का सदा मुख्य परिचारक अर्थात् प्रमुख सेवक-उत्तम भक्त होते, होने के कारण तथा दिव्य अति मनोहर हाथ, पैर, मुख इत्यादि अवयवों से संपन्न होने के कारण पुरुष (अर्थात् पुरुषोत्तम) समाकार है।

"यद् ब्रह्ममूर्तं भगवत्सेवायां पुरुषरूपेण स्थितत्वात् मूर्तिमत्।"

- (हेतु १५।१।३२)

मूर्तिरूप में अक्षरब्रह्म परमात्मा समाकार है। द्विभुज और दिव्यविग्रह है। सत्-चिद्-आनंद लक्षण युक्त है। सदा साकार है, अमायिक है, त्रिगुणातीत है, प्राकृतदोषों से रहित एवं कल्याणकारी गुण-ऐश्वर्यों से युक्त है। परब्रह्म की नित्यसेवा में अतिशय-निकटतम, उत्तम सेवक-भक्त के रूप में समीप रहता है। यह अक्षरब्रह्म परब्रह्म के साथ दासभावयुक्त नित्य परम स्नेहैक्य संबंध से जुड़े हुए हैं। अक्षरब्रह्म की कल्पना परब्रह्म के अतिरिक्त या परब्रह्म से दूरस्थ कभी नहीं जा सकती।

वही अक्षरब्रह्म अपने दूसरे रूप से परमधाम बनकर परब्रह्म-पुरुषोत्तम का नित्य निवास स्थान है।

"तदाहुरक्षरं ब्रह्म सर्वकारणकारणम्।
हरेर्धाम परं साक्षात् पुरुषस्य महात्मनः।।"

"योऽस्याध्यक्षः परमेव्योमन् ते देव तद् भव्यम्।
इदं तदक्षरं परमे व्योमन्।
अमूर्तनिरवयवधामरूपेण मूर्तिवर्जितम्।"

(हेतु-१५।१।३२)

अक्षरधाम मुक्ति का स्थान है। अक्षरब्रह्म का यह अमूर्त स्वरूप निराकृति एकरस चैतन्यमय है। वह सच्चिदानंद है। शास्त्रों में उसे ब्रह्मधाम, ब्रह्मपुर, चिदाकाश, परमधाम, अक्षरधाम इत्यादि नामों से वर्णित किया गया है। इस ब्रह्मधाम को सबसे परे बताया गया है। "यद् गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम।" (गीता-१५।६)। ब्रह्मधाम अधो, ऊर्ध्व और सर्वत्र प्रमाण-परिमाणरहित, अति विशाल, सर्वत्र व्यापक, चैतन्यमय सर्वदिशिविस्तरित तेज का समूह के रूप में शास्त्रों में निरूपित है। "तस्य भासा सर्वमिदं विभाति।" (कठ. उप-२-२-१५) अतः अक्षरधाम नित्य, सनातन अविकारी, अप्राकृत, अनादि, अनंत तथा ज्योतिःस्वरूप है। इस धामरूप अक्षर में अनंतकोटि मुक्तों से सेवित परब्रह्म-परमात्मा नित्य निवास करते हैं। (सेतु. त. ५६।५) अनंतकोटि सूर्य-चंद्रों से अत्यधिक शीतल शांत प्रकाशमान यह धाम है। यह माया से परे त्रिगुणातीत चैतन्य भूमिका है।

सगुण और निर्गुण संज्ञाएं अक्षरब्रह्म पर विशिष्ट अर्थ में लागू होती हैं। अक्षरब्रह्म निर्गुणत्व में अतिसूक्ष्म है और एक परमेश्वर के सिवाय सर्व में व्याप्त है। माया और माया-प्रकृति के कार्यरूप अनंतकोटि ब्रह्मांडों में अन्वयत्व से सर्वत्र बाह्यांतर व्यापक है और कारणरूप में अनंतकोटि ब्रह्मांडों का आधार है। जबकि सगुण रूप में वह (एक परमेश्वर के अतिरिक्त) बड़े से बड़े पदार्थ से भी अति विशाल है। इस प्रकार सदा संकोच-विकास रहित सर्वत्र बाह्यांतर व्यापक चिदाकाश के रूप में अक्षरब्रह्म ही है। अतः वह कूटस्थ है, सदा ध्रुव है, अचल है, सर्वव्यापक, अंतर्यामी भी है।

जब परब्रह्म परमात्मा इस धरा पर अवतरण करते हैं तब अपने साथ मूर्तिमंत अक्षरब्रह्म को भी अवश्य लाते हैं। (वच. ग.प्र. ७१) और परमात्मा अंतर्धान होने के पश्चात् अपना प्राकट्य अक्षरब्रह्म में सांगोपांग रहकर जारी रखते हैं। अतः अक्षरब्रह्म अनादि गुरु है और वह परम ऐकांतिक संत के रूप में इस पृथ्वी पर सदा प्रकट रहता है। ऐसे अक्षरब्रह्मस्वरूप सत्पुरुष में दृढ़ प्रीति ही आत्मदर्शन का साधन है और परमेश्वर का साक्षात् दर्शन होने (पाने) का भी यही साधन है (वच. वर-११)। इसीलिए कहा गया है -

"यस्य देवे पराभक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ।
तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः।। "

(श्वेत.उप-६-२३)

इस बात को दोहराते भगवान् स्वामिनारायण कहते हैं : जो मुमुक्षु भगवान् तथा अक्षरब्रह्मस्वरूप उत्तम लक्षणवाले सन्त की प्रगाढ़ प्रेमपूर्वक एक समान सेवा करता है वह एक सौ जन्मों के बाद प्राप्त होने वाला उत्तम भक्त तुल्य सादृश्य इसी जन्म में पाता है, तथा परमपद अर्थात् मोक्ष इसी जन्म में प्राप्त करता है। अतः परब्रह्म सेतुतुल्य है और

अक्षरधाम संसार-सागर के उस पार अभय तट है। ("यः सेतुरीजानानामक्षरं ब्रह्म यत् परम्। अभयं तितीर्षतां पारम् ११") कठ.उप. १-३-२)।

११. परब्रह्म-पुरुषोत्तम

"उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः।"

(गीता १५।१७)

"नारायणो वासुदेवः स्वतंत्रः स्वप्रकाशकः।
आनन्ददिव्यमूर्तिश्च विष्णुः कृष्णोऽच्युतोऽव्ययः।।
सर्वज्ञः सत्यसंकल्पः सर्वकर्मफलप्रदः।
अन्तर्यामी सर्वशक्तिसेवितः परमेश्वरः।।"

(स.जी. २।५१।३४।३५)

"ईश्वराणां च जीवानां मायापुरुषयोस्तथा।
अहं कालाक्षरादीनां स्वतंत्रोऽस्मि नियामकः।।"

(ह.ली.क. ५।८।२८)

परब्रह्म सर्वोच्च आध्यात्मिक तत्त्व है। वह एक और अद्वितीय है। इस नारायण के समान तो एक नारायण स्वयं ही है (वच. लो-१३)। पुरुषोत्तम, वासुदेव, हरिकृष्ण तथा नारायण- इन नामों से परब्रह्म-परमात्मा का ही बोध होता है। वह एक ही सर्वोपरि सर्वतंत्रस्वतंत्र और सब कारणों के कारण हैं। परब्रह्म सदा साकार, सदा सगुण, सर्वज्ञ, सर्वकर्ता, दिव्य और पूर्ण हैं। अनवधितिकातिशय अनंत कल्याणकारी गुणों से युक्त तथा सकल दिव्य ऐश्वर्य संपन्न हैं। सर्वदोषों और विकारों से रहित हैं और अमायिक हैं। त्रिगुणातीत हैं।

सर्वांतर्यामी, सबकी आत्मा, सर्वव्यापक, सर्वनियामक और स्वतंत्र-सर्वाधार परब्रह्म जीव, ईश्वर, माया, अक्षरमुक्त और अक्षरब्रह्म का शरीरी है। जबकि जीव, ईश्वर, माया-प्रकृति, अक्षरमुक्त और अक्षरब्रह्म-परब्रह्म का शरीर है। यहाँ शरीर-शरीरी संबंध को शब्दार्थ या वाच्यार्थ में न लेते हुए उसके सच्चे भावार्थ में समझना चाहिए। शरीर और शरीरी की व्याख्या भगवान् स्वामिनारायण इस प्रकार करते हैं- 'शरीरत्व व्याप्यता, अधीनता, असमर्थता और परतंत्रता के कारण हैं। जबकि शरीरीत्व व्यापकत्व, आधारत्व, सर्वसामर्थ्य और स्वातंत्र्य के कारण हैं।' इसके आधर पर वह कहते हैं "भगवान् का निर्गुण स्वरूप तो सूक्ष्म से भी अतिसूक्ष्म तथा पृथ्वी आदि समस्त तत्त्वों, उनसे परे प्रधानपुरुष,

उनसे परे शुद्ध पुरुष तथा प्रकृति और उनसे परे अक्षर की भी आत्मा (धारक, नियंता तथा शेषी रूप से) है। ये सब भगवान् के शरीर हैं। जैसे देह की अपेक्षा जीव सूक्ष्म शुद्ध तथा अधिक प्रकाशमान है, वैसे ही भगवान् इन सबसे अतिशय सूक्ष्म, अतिशय शुद्ध, अतिशय निर्लेप एवं अतिप्रकाशयुक्त हैं" (वच. कारी-८) "भगवान् तो अनंत ब्रह्माण्ड की आत्मा हैं, (तथा) जिस प्रकार क्षर (जीवेश्वरों) की आत्मा है, वैसे ही प्रकृति-पुरुष से परे जो अक्षरब्रह्म है उसकी भी आत्मा हैं" (वच. ग.म.१६ तथा ग.प्र. ७२)। "भगवान् अपनी अंतर्यामी शक्तिद्वारा आत्मा और अक्षर में व्यापक हैं। भगवान् स्वतंत्र हैं जबकि आत्मा एवं अक्षर तो भगवान् के अधीन और परतन्त्र हैं। भगवान् अति समर्थ हैं जबकि आत्मा एवं अक्षर तो भगवान् के समक्ष अत्यन्त असमर्थ हैं। इस प्रकार भगवान् इन दोनों के शरीरी हैं, और ये दोनों भगवान् के शरीर हैं। ऐसे शरीरी पुरुषोत्तम भगवान् सदैव दिव्य मूर्तिमान् हैं" (वच. ग.प्र. ६४)।

इस प्रकार यह एक स्वतंत्र-मौलिक वेदांत-दर्शन है जिसे हम 'नव्यविशिष्टाद्वैत' नाम से पहचानते हैं।

परब्रह्म सबका प्रेरक है। सर्वकर्ता है। अनंत कोटि ब्रह्माण्ड का राजाधिराज है। सर्वकारणों का कारण है। अति समर्थ है। कर्तुम् अकर्तुम् अन्यथाकर्तुं, समर्थ है। अपनी (ब्रह्मरूप) अंतर्यामी शक्ति से सभी में व्याप्त हैं। मूर्तिमान् होते हुए भी सबसे विलग हैं। इस भगवान् के अतिरिक्त अन्य कोई जगत् का कर्ता नहीं। भगवान्-सम होने में कोई समर्थ नहीं। अतः परब्रह्म-परमात्मा 'एकमेवाद्वितीयम्' है। अर्थात् सजातीय-विजातीय-स्वगत भेदों का निषेध नहीं है। प्रत्युत 'एक' से नामरूपयोग का निषेध है;, 'एव' से नैयायिक सूचित कार्य की पूर्वावस्था में असत्ता का निषेध है; और 'अद्वितीयम्' से परब्रह्म से अतिरिक्त पदार्थों में अनिमित्तान्तरत्व बताया है। श्रुति के 'ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशानीशौ', 'द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया' इत्यादि मंत्रों में जीवेश्वरों और परब्रह्म-परमात्मा का वास्तविक भेद सूचित है।

परमात्मा सर्वविकाररहित, त्रिगुणातीत, अमायिक हैं। माया-प्रकृति में यदि परमात्मा प्रवेश करें, तो उसे भी तत्कालावधि के लिए निर्गुण और ब्रह्मरूप (ब्रह्मात्मक) कर देते हैं, ऐसे शुद्ध, अविकारी, निर्लिप्त, असंगी और दिव्य परमात्मा हैं। भगवान् को अतिशय निर्दोष और दिव्य समझने वाला मुमुक्षु चाहे कितना भी दोषयुक्त हो तो भी अतिशय निर्दोष हो जाता है, ऐसी भगवान् के स्वरूप की महिमा है।

भगवान् की मूर्ति परम चैतन्य, सच्चिदानंद, सदा दिव्यविग्रह है। अति रूपवान् है, अति तेजस्वी है। उनके एक-एक रोम में अनंत कोटि सूर्य-सा प्रकाश है, और कोटि कामदेव को लज्जित कर दे ऐसा परम सुन्दर भगवान् का स्वरूप है। ऐसे अति सुखरूप भगवान् हैं कि उनकी मूर्ति के सुख के आगे अनंत कोटि ब्रह्माण्ड के सुख मात्र तुच्छ हो जाते हैं। यह सुख निर्गुण, अखंड, अपरिमित, अविनाशी है। इस प्रकार भगवान् की महिमा

अति अपार, नेति-नेति है। भगवान् मायिक करचरणादिक से रहित, परन्तु दिव्य करचरणादिक युक्त द्विभुज, द्विचरणयुक्त मनुष्याकृतिसम, परम सुन्दर मूर्ति हैं। सर्वान्तर्यामी और सर्वज्ञ भगवान् एककालावच्छिन्न सभी कुछ हस्तामलकवत् जानते हैं। केवल भगवान् ही सर्वकर्मफल प्रदाता हैं और ऐकांतिक धर्म के प्रवर्तक हैं।

क्षर-अक्षर से विशिष्ट होने के कारण अनंतकोटि ब्रह्माण्डों का अभिन्ननिमित्तोपादान कारण भगवान् है। अपने चिद-अचिद् शरीर द्वारा बहु होने में समर्थ है, सत्य संकल्प है। जगत् का उपादान कारण होने पर भी परब्रह्म में सविकारित्व की आपत्ति नहीं आती, क्योंकि जगत् उनके चिद्-अचिद्रूप विशेषणों का ही परिणाम है। जिस प्रकार ऊर्णनाभि स्वशरीररूप विशेषणों के द्वारा तन्तुजालरूपी कार्य का उपादान कारण बन कर भी स्वरूप से अविकृत रहता है, उसी प्रकार परमात्मा इस जगत् का उपादान कारण होते हुए भी अविकृत है। विकाराश्रयत्व केवल उनके विशेषण में है। यह बात श्रुति के 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते' इत्यादि वाक्यों तथा वेदव्यासकृत 'जन्माद्यस्य यतः' सूत्रों पर गोपालानंदस्वामी और मुक्तानंदस्वामीकृत भाष्यों में सुस्पष्ट है। अतः परब्रह्म ही उपादान और उपादेय है, अर्थात् उनका सूक्ष्म चिद्-अचिद्-विशिष्ट रूप उपादान है और स्थूल चिद्-अचिद्-विशिष्ट रूप उपादेय है। अतएव उपादान और उपादेय में एकता है। श्रुति के 'नेह नानास्ति किंचन' (बृ.उप.४-४-१९)। इस वाक्य में जो ''नानात्व' का निषेध किया गया है, उसका अर्थ है कि विशेष्य में कोई भेद नहीं, अर्थात् परब्रह्म से कोई भी विशेषण पृथक् नहीं है। अवस्थान्तरयोग का नाम ही उत्पत्ति है। कोई वस्तु अपूर्व नहीं होती, परन्तु उसकी अवस्था ही अपूर्व होती है। अतः उत्पत्त्याश्रयद्रव्यस्वरूप की सर्वदा विद्यमानता होने के कारण 'सत्कार्यवाद' ही यथार्थ है। तात्पर्य यह कि परमात्मा ही सर्वविशेषणों का विशेष्य है। जिसे इस सत्य का अनुभवज्ञान होता है उसकी दृष्टि में 'नेह नानास्ति किंचन', 'एकविज्ञानेन सर्वं विज्ञातं भवति', 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' का सही अर्थ प्रतीत होता है। इस प्रकार सबसे पृथक् होते हुए भी परब्रह्म-परमात्मा जीव, ईश्वर, माया-प्रकृति और अक्षरब्रह्म से सदा विशिष्ट एकमेवाद्वितीय परम तत्त्व है।

परब्रह्म भगवान् अपनी कृपा एवं संकल्प से जीवों के कल्याण के लिए पृथ्वी पर प्रकट होते हैं। वे ही भगवान् रामकृष्णादिक रूप से स्वेच्छया जीवों के कल्याण के लिए युग-युग में प्रकट होते हैं, परन्तु वे मनुष्यतुल्य नहीं, किन्तु अक्षरधामाधिपति हैं, दिव्य हैं। रामकृष्णादिक अवतार न तो प्राकृत हैं, न परब्रह्म के अंश हैं। अवतारमात्र परब्रह्म-पुरुषोत्तम के कार्य निमित्त यथायोग्य अनुप्रवेश से, अपने संकल्पविशेष से होते हैं। जब परब्रह्म-परमात्मा पुरुष (महापुरुष) रूप से वैराजपुरुष में आकर विराजमान होते हैं तब वह अवतार कहलाता है। परब्रह्म भगवान् अपनी मूर्ति को जहाँ जितनी दिखानी होती है वहाँ उतनी अपनी इच्छा से दिखाते हैं, और जहाँ जितना (ऐश्वर्य) प्रकाश करना उचित होता है वहाँ उतना प्रकाश करते हैं। संक्षेप में, श्रीमद्भागवत सूचित अंशावतार, आवेशावतार, कलावतार इत्यादि प्रकार के सभी अवतार वैराजपुरुष में से परब्रह्म-पुरुषोत्तम भगवान् के तत्-तत् कालावधि

के लिए, तत्-तत् प्रकार की अन्तर्यामी शक्ति द्वारा अनुप्रवेश से होते हैं। वह परब्रह्म का स्वरूप सदा द्विभुज, द्विचरणयुक्त, मनुष्याकृति और दिव्य है, फिर भी अपनी इच्छा से कभी-कभी चतुर्भुज, अष्टभुज, अनंतभुजयुक्त स्वरूप दिखाते हैं तथा मत्स्य, कच्छप, वाराह आदि रूपों में भासमान होते हैं। इस प्रकार जहाँ जिस प्रकार का रूप उपयुक्त होता है वहाँ वैसा रूप स्वेच्छा से प्रकाशित करते हैं, परन्तु स्वयं तो सदा एकरूप से ही विराजमान हैं।

इसके अतिरिक्त सर्वावतारी परब्रह्म स्वयं स्वेच्छा एवं करुणा-कृपा विवश जीवों का आत्यंतिक कल्याण करने के लिए कैसे प्रकट होते हैं, वह बताते हुए श्री स्वामिनारायण कहते हैं : ''अक्षरातीत तथा मन-वाणी से परे और अगोचर रहने वाले परब्रह्म-भगवान् स्वयं कृपा करके ऐसा संकल्प करते हैं कि 'मृत्युलोक के सभी ज्ञानी-अज्ञानी मनुष्य मुझे देखें, इसीलिए सत्यसंकल्प वाले परब्रह्म-भगवान् अपने कृपाप्रसाद से मृत्युलोक के समस्त मनुष्य देख सकें वैसा अपना दर्शनीय स्वरूप धारण करते हैं।'' अपना अनवधिकातिशय ऐश्वर्य, समर्थता, तेज इत्यादि तिरोहित करके मनुष्य जैसा होकर कार्य करते हैं। किन्तु परमधाम में सदा स्थित परब्रह्म की मूर्ति जैसी दिव्य हे वैसी ही इहलोक अवतरित मनुष्यरूप मूर्ति भी दिव्य है, निर्गुण है, असंगी है, प्रकृति-माया से निर्लिप्त है। इस सर्वावतारी की विशेषता यह है कि : ''परब्रह्म-पुरुषोत्तम भगवान् अपने अक्षरधाम में नित्य रहते हुए भी स्वेच्छा से अनंतकोटि ब्रह्माण्डों में अपने भक्तों के लिए अनंत (असंख्य) रूप से दिखाई देते हैं।'' (वच.लो.४)। अतः परब्रह्म सर्वावतारी भगवान् बिना माया-प्रकृति से संबंध लगाये, स्वसंकल्प से स्वस्वातंत्र्य से जहाँ भी, जब भी, जैसे भी उपस्थित होना चाहते हैं, हो जाते हैं।

इस चर्चा के अनुसंधान में सांप्रदायिक मान्यता को लोकसमक्ष रखते हुए श्री कृष्णवल्लभाचार्य जी लिखते हैं:

''जीवेशब्रह्ममुक्ताद्यगणित चिदचिद्व्याप्त सर्वावतारि श्रीस्वामिनारायणभगवति वै मुख्यतात्पर्यम्।'' (शिक्षापत्रीकिरणावलीभाष्यः मंगलश्लोक) तथा श्रीअचिन्त्यानंदवर्णी लिखते हैं कि-

''यद्रोमविवरे लीना अंडानां कोटयः पृथक्।
तदक्षरं गुणातीतं गुणानन्दं नमाम्यहम्।।''

तात्पर्य यह है कि इस संप्रदाय के आद्य संस्थापक श्री सहजानंद स्वामी (भगवान् स्वामिनारायण) को परम इष्टदेव के रूप में-अर्थात् सर्वावतारी पूर्ण पुरुषोत्तम (परब्रह्म) के रूप में; और उनके परमहंस शिष्यों में से प्रमुख शिष्य परम आदर्श संत-भक्त गुणानंद स्वामी को अनादि अक्षरब्रह्म के मूर्तिमंत स्वरूप के रूप में स्वीकार किया गया है। अतः इस संप्रदाय में भी अन्य वैष्णव संप्रदायों की तरह 'भक्तसहित भगवान्' की भक्ति का विधान है। इसी से इस 'स्वामिनारायण संप्रदाय' की गुरुपरंपरा वाली शाखा 'अक्षरपुरुषोत्तम संप्रदाय' नाम से भी प्रचलित है।

भगवान् स्वामिनारायण इस पृथ्वी से अन्तर्ध्यान होने के पश्चात् उन्होंने अपनी ज्योति का प्रकटन (अर्थात् अपने स्वरूप का प्राकट्य) अपने शिष्य अक्षरब्रह्म के मूर्तिमंत स्वरूप गुणानंदजी में निवसन कर आपूरित किया। उनके बाद में उत्तरोत्तर परम ऐकांतिक ब्रह्मस्वरूप संत (सद्गुरु) के द्वारा उनका प्राकट्य आज भी विद्यमान गुरु प्रमुख स्वामीजी में जारी है, ऐसी मान्यता है।

१२. गुरुलक्षण

'श्रीहरिदिग्विजय' ग्रंथ में पंडित नित्यानंद स्वामी लिखते हैं: ''गुरु का असामान्य लक्षण है ब्रह्मनिष्ठा; और शिष्य का असामान्य लक्षण है मुमुक्षुता।'' श्रोत्रिय और ब्रह्मनिष्ठ संत ही गुरु करने लायक हैं। गुरु ''शाब्दे परे च निष्णातः'' अर्थात् शास्त्र के सच्चे अर्थ के जानने वाले उच्च नैतिक-आध्यात्मिक स्थिति वाले गुरु से ही सच्चा ज्ञान प्राप्त होता है। ऐसे सद्गुरु-संतपुरुष के लक्षणों के उपलक्ष्य में श्री स्वामिनारायण कहते हैं :-

''-सर्वदा कृष्णसंबंध्यक्रियास्वेव रता हि ते।।
बाह्यांतः करणानां याः क्रियाः स्युस्तासु सर्वदा।
तद्वशा न भवेयुश्च कुर्युस्तास्त्वात्मनो वशे।
अहिंसा ब्रह्मचर्यादीन् पालयेयुर्यमान् दृढम्।
ब्रह्मीभूता अपि दृढं भजेयुः कृष्णमादरात्।।
एवंविधाः कृष्णभक्ता ये स्युः कृष्णैकचेतसः।
त एव हरिवत्प्रीत्या मान्याः पूज्याश्च सादरम्।।
नैतेऽन्यमनुजैः तुल्या न च देवैः समा अपि।
यतस्तेष्वीदृशी नास्ति क्रियाऽतस्तद्विलक्षणाः।।
ईदृशाः पुरुषाः सेव्याः पुरुषैस्तु मुमुक्षुभिः।
ईदृश्यो योषितः सेव्या योषिद्भिश्च मुमुक्षुभिः।।

(ह.वा.सु.सिं. २४६।४-६, ग.अं. २६)

तात्पर्य यह है कि, जो गुरु-संतपुरुष इन्द्रियाँ, अंतःकरण आदि जो माया के गुण हैं उनकी क्रियाओं को दबाकर (स्व-वशकर) आचरण करें, परंतु उनकी क्रियाओं से स्वयं दबे नहीं, और केवल भगवान् संबंधी क्रियाओं को ही करें और पंचवर्तमान (धर्माचरण) में दृढ रहें और स्वयं को ब्रह्मरूप मानकर पुरुषोत्तम भगवान् की उपासना करें,-ऐसे संत-सद्गुरु हैं, उन्हें मनुष्य-सा न जानो, और देवता-सा भी न जानो, क्योंकि ऐसी क्रिया देवता या मनुष्य से नहीं हो पाती। अतः ऐसे संत मनुष्य रूप में होते हुए भी भगवान् की तरह सेव्य हैं। इसलिए जिन्हें मोक्ष पाना है ऐसे जो मुमुक्षु हैं उन्हें ऐसे संत-सद्गुरु की सेवा करनी चाहिए'' क्योंकि ऐसे ''सत्पुरुष में दृढ़ प्रीति ही आत्मदर्शन का साधन है-और परमेश्वर

का साक्षात् दर्शन पाने का भी यही साधन है" (वच. वर-११)। अतः धर्म, ज्ञान, वैराग्य तथा माहात्म्य ज्ञानयुक्त भक्ति जिनमें अतिकृष्ट गुण के रूप में है, जो ब्रह्मस्वरूप है, फिर भी सदा-साकार परब्रह्म-पुरुषोत्तम भगवान् की सेवा-भक्ति में रत है, ऐसे परम ऐकांतिक-परम भागवत संत-सद्गुरु के शरण और सत्संग से ही मुमुक्षु आत्यंतिकी मुक्ति पा सकता है। जो मुमुक्षु गुरु की संगति में परम आदर्श भक्त अक्षरब्रह्म तुल्य होता है, वही मोक्ष पाकर परमधाम (अक्षरधाम) में परब्रह्म-पुरुषोत्तम की नित्य सेवा में स्थान पाता है।

१३. ऐकांतिक धर्म/ऐकांतिकी भक्ति

अपने-अपने धर्मों के पालन के संबंध में अचल निष्ठा, आत्मनिष्ठा की अतिशय दृढ़ता, एकमात्र भगवान् के सिवा अन्य समस्त पदार्थों के प्रति अरुचि और भगवान् में उनके माहात्म्यज्ञानसहित निष्काम भक्ति-इन चारों साधनों के समन्वय से बनता है ऐकांतिक धर्म। इसी धर्म को 'भागवत धर्म' भी कहते हैं। वास्तव में यह धर्म और भक्ति दो अलग बातें नहीं, बल्कि इसका एक ही प्रकार है। ऐकांतिक धर्म के अंतर्गत चार साधनों का स्वरूप इस प्रकार है- धर्म माने श्रुति-स्मृति प्रतिपादित सदाचार। इस सदाचार के सारभूत सभी नीति-नियम 'शिक्षापत्री' में दिये गए हैं। उसका यथार्थ पालन ही धर्म है। **ज्ञान** माने जीव, ईश्वर, माया-प्रकृति, अक्षर-ब्रह्म, परब्रह्म-पुरुषोत्तम तथा बंध, मोक्ष ओर जिनके द्वारा भगवान् स्वयं प्रकट हैं ऐसे सत्पुरुष का स्वरूप यथार्थ रूप से जानना। **वैराग्य** माने परमेश्वर के अतिरिक्त सभी पदार्थों में अप्रीति एवं अनासक्ति। देह तथा मायिक पदार्थों से भिन्न अपने आत्मा को मानकर रहना ही वैराग्य है। **भक्ति** माने परमेश्वर में माहात्म्य ज्ञानपूर्वक अतिशय उत्कट स्नेह। ऐसा स्नेह, आत्मा रूप होकर परमेश्वर में करना जरूरी है। अर्थात् भक्ति माने स्नेह; किन्तु ऐसा स्नेह जिनमें तैलधारावत् परमेश्वर की अखंड स्मृति रहती हो तथा परमेश्वर को छोड़कर अन्य किसी भी चीज का संकल्प भी न होता हो।

मुक्ति, भक्ति से ही है। यहाँ 'भक्ति' शब्द से 'ऐकांतिकी भक्ति' -यह अर्थ लेना है क्योंकि "आत्मनिष्ठा (ज्ञान), वैराग्य और धर्म तो भगवान् की भक्ति के सहायरूप उपकरण हैं। परन्तु भगवान् की भक्ति के बिना केवल वैराग्य, आत्मनिष्ठा (ज्ञान) तथा धर्म--जीव को माया से तारने के साधन नहीं हैं--और यदि धर्म, आत्मनिष्ठा (ज्ञान) और वैराग्य अतिशय न हों और केवल भगवान् की भक्ति हो तो भी उस जीव का कल्याण होता है और वह माया से तर जाता है। इसलिए धर्मादि की तुलना में भक्ति विशिष्ट है, फिर भी धर्मादि अंगों की सहायता हो तो उससे भक्ति में कोई विघ्न नहीं आता-इसीलिए धर्मादि अंगों सहित (ऐकांतिकी) भक्ति करनी चाहिए" (म.३२)। पुनः धर्म, ज्ञान, वैराग्य और माहात्म्यज्ञानयुक्त भक्ति के साधनचतुष्टययुक्त ऐकांतिक धर्म (ऐकांतिकी भक्ति) के उपदेशक भगवान् स्वामिनारायण ने भगवद्गीता में उपदिष्ट चारों मार्गों का प्रतिपादन किया है। नीति, सदाचार पर आधारित नित्य कर्म, नैमित्तिक कर्म, विशेष धर्म-स्वधर्म इत्यादि धर्मों द्वारा कर्म-मार्ग का प्रतिपादन किया है। आत्मनिष्ठा याने पाँच भेद और ब्रह्म-परब्रह्म के सदा साकार स्वरूप

के यथार्थज्ञान द्वारा ज्ञानमार्ग का प्रतिपादन किया गया है। सद्-असद् के ज्ञान में से परिणमित होते वैराग्य का प्रतिपादन कर त्याग और अनासक्ति की भावना का पोषण किया है जिससे कर्मबंधन नहीं होता। फल की आशा प्रधान नहीं हो जाती और सभी काम परमेश्वर की आज्ञा मानकर परमेश्वर को चरम लक्ष्य में रखकर होते हैं। जिससे प्रवृत्ति करने पर भी निवृत्ति और नैष्कर्म्य की सिद्धि होती है। इस प्रकार वैराग्य द्वारा अनासक्ति मार्ग का और योगमार्ग का प्रतिपादन किया गया है। जबकि माहात्म्यज्ञानयुक्त भक्ति से ब्रह्मरूप हो, परमेश्वर में प्रीति हो जाती है। सभी वृत्तियों, प्रवृत्तियों और पदार्थों को परमेश्वर के चरणों में रख देने से आत्म निवेदन होता है, उसकी सभी क्रियाएं निर्गुण होती हैं। परमेश्वर में लीनता (स्नेहैक्य) होती है। परमेश्वर वरेण्य होता है। इस प्रकार भक्तिमार्ग का प्रतिपादन किया है।

१४. भक्ति और मुक्ति

धर्म, ज्ञान, वैराग्य और माहात्म्यज्ञानयुक्त भक्ति-इन चारों का विकास साधक के जीवन में आवश्यक है। ऐसी ऐकांतिकी भक्ति ही मोक्ष अर्थात् परमपद का हेतु है। ऐकांतिकी भक्ति में पतिव्रता स्त्री के समान अनन्यनिष्ठा और परम निरभिमानता का द्योतक-दासत्व अन्तर्भूत है। ऐकांतिकी भक्ति में परमात्मा के प्रकट स्वरूप की उपासना-भक्ति का निर्देश है।

जो मुमुक्षुजन प्रकट ब्रह्मस्वरूप सद्गुरु से ज्ञानप्राप्ति और अध्यात्म-साधना करते हैं, वे ही मोक्ष के मार्ग पर पूरी तरह आगे बढ़कर परमपद प्राप्त कर सकते हैं।

"निजात्मानं ब्रह्मरूपं देहत्रयविलक्षणम्।
विभाव्य तेन कर्तव्या भक्तिः कृष्णस्य सर्वदा।।"

-शिक्षा. ११६

क्योंकि जो मुमुक्षुजन तीन गुण, तीन अवस्था और तीन देह से अपनी आत्मा को विलक्षण जानकर, अक्षरब्रह्म के साकार स्वरूप के साथ अपनी आत्मा की एकता को प्राप्त कर परब्रह्म के सदा साकार स्वरूप की भक्ति करता है वही जीवन-मुक्त होता है, और वही परमपद जो मोक्ष है उसे प्राप्त करता है और वही परमधाम में (अक्षर धाम में) परब्रह्म परमात्मा की नित्य सेवा में स्थान प्राप्त करता है (शिक्षा ११६, १२१ तथा वच. लो. ७ और म.३०)।

भगवान् कृपासाध्य है। भक्त का अविरत प्रयत्न और अतिदृढ़ भक्ति देखकर स्वयं ही उसके अधीन हो जाता है (प्र. ६१)। उस पर अपना कृपा-प्रसाद बरसाता है और उस मुमुक्षु के दोषों-विकारों, अज्ञान और कारण शरीर की वासनाओं को अपने संकल्प मात्र

से दूर कर उसे मोक्ष प्रदान करता है, "इसलिए अति सच्चे भाव से जो सत्संग करता है उसमें किसी प्रकार का दोष हृदय में नहीं रहता और देह होते हुए भी ब्रह्मरूप हो जाता है" (सा-६) और इस प्रकार जो भगवान् के चरणारविन्द में अपने मन को रखता है वह मरने के बाद ही भगवान् के धाम में जायेगा ऐसा नहीं है। वह तो देह के होते हुए भी भगवान् के धाम को प्राप्त हो रहा है" (ग.अं-७)। इसलिए "जो अपनी जीवात्मा को स्थूल-सूक्ष्म और कारण- इन तीन शरीरों से पृथक् मानता है और उसमें अखंड (सदैव) भगवान् विराजमान हैं यों समझता है उससे भगवान् अथवा भगवान् का धाम तो अणुमात्र भी दूर नहीं होता (सा-१०)। यह है जीवन्मुक्ति का आदर्श। यह है जीवन्मुक्ति की स्थिति; यह है अविद्या कारण-शरीर-वासनामय लिंगदेह से मुक्ति। जीवन्मुक्ति याने अविद्या और जन्म-मरण के चक्र से निवृत्ति और भगवान् के सान्निध्य और सुख की अहर्निश अनुभूति। ऐसा जीवन्मुक्त, जब देह-त्याग के पश्चात् भगवान् के धाम में जाता है तब उसे भगवान् की इच्छा-कृपा से ब्रह्मरूप देह (दिव्य-तेजोमय-परमात्मा-समाकार-भागवतीतनु) प्राप्त होता है (वच.प्र.१, म-६६)। भगवान् के परम अक्षरधाम में परब्रह्म भगवान्, अक्षरब्रह्म, अक्षरमुक्त और नित्यपार्षदों का आकार भगवान् के समान ही है, सत्य है, दिव्य है, अतिशय प्रकाशयुक्त है, पुरुष के समान ही द्विभुज है और सच्चिदानंदरूप है फिर भी मुक्त और पार्षद पुरुष हैं, जबकि भगवान्, पुरुषोत्तम है और वह सबसे श्रेष्ठ है और सबका उपास्य है और सबका स्वामी है (ग.अ.३७, ३८)। धाम में अक्षरब्रह्म और सभी मुक्त, दास्यभाव से परब्रह्म की नित्य-निरन्तर ध्यान-भक्ति में रत रहते हैं।

१५. शरणागति

इस संप्रदाय में शरणागति की महत्ता है, परन्तु शरणागति ग्रहण करने के पश्चात् स्वयं कुछ नहीं करना होता और सब कुछ परमात्मा कर लेंगे-यह स्वीकार नहीं किया गया है। सद्गुरु के माध्यम से परमात्मा की शरणागति स्वीकार करने के बाद, संप्रदाय में सम्मिलित हो, अध्यात्ममार्ग ग्रहण करने वाले मुमुक्षुजनों की सभी पाप, भय, दोष, त्रास इत्यादि से रक्षा परमात्मा करता है परन्तु शरणागत को परमेश्वर की रुचि, रहस्य, अभिप्राय और आज्ञानुसार कर्म, परमात्मा की मोक्षदायिनी कृपा को प्राप्त करने के लिए करने ही पड़ते हैं। ऐसे शरणागत पर परमात्मा वरेण्य होकर, अपनी कृपा-अनुग्रह द्वारा मुक्ति प्रदान करता है, अपने धाम में, अपनी सेवा में नित्य आवास प्रदान करता है। यह सत्य है कि परमात्मा यदि स्वयं ही अतिकृपा-करुणा से प्रसन्न हो किसी प्रपन्न को सीधे ही (साधनामार्ग से गुजरे बिना भी) परमपद प्रदान करना चाहे तो प्रदान कर सकता है, और प्रदान करता भी है। यह बात परमात्मा की कृपा-करुणा का आधिक्य सूचित करती है, न कि प्रपन्न का सीधे ही परमपद पाने का अधिकार। अपने आश्रित भक्तजनों को अंतकाल में स्वधाम ले जाने के लिए भगवान् स्वयं ही दिव्यदेह में मुक्तों-पार्षदों के साथ आते हैं। ऐसा है परमात्मा का वरदान।

१६. संप्रदायविषयक अन्य जानकारी

इस संप्रदाय में आचार-शुद्धि, विचार-शुद्धि, चरित्र-शुद्धि तथा आध्यात्मिक जीवन-शुद्धि पर अधिक जोर दिया गया है। सत्य, अहिंसा और ब्रह्मचर्य को मानव-धर्म की आधारशिला माना गया है। मद्यनिषेध, मांसभक्षण-निषेध, स्तेनकर्म (चोरी)-निषेध, व्यभिचार-निषेध और स्वधर्मपालन-इन पाँच व्रतों को सभी आश्रित-मुमुक्षुओं के लिए धार्मिक जीवन के आवश्यक अंगभूत व्रत माना गया है। तदुपरांत विश्वासघात, ताडन, हिंसा, कुत्सा, दोषारोपण, परस्त्रीसंग, नास्तिक के मुख से कथा-श्रवण, देवनिंदा, आत्मश्लाघा, अश्लील भाषाप्रयोग, आत्महत्या, कुसंग इत्यादि का त्याग अनिवार्य है। पूर्तकर्म, दान, विद्वान्, गुरु, देव, ब्राह्मण, साधु, माता-पिता, गुरुजन, पतिव्रता, राजा (राज्याधिकारी), अतिथि, देवमंदिर, धर्मकार्य, विद्याभ्यास, विद्यादान आदि के प्रति आदरभावयुक्त कर्तव्यपालन आवश्यक माना गया है। 'शिक्षापत्री' नामक नित्यपाठ के ग्रंथ में इन सभी नियमों का सुस्पष्ट विवरण दिया गया है। स्त्रियों एवं पुरुषों को अपने सहजीवन में विवेक, मर्यादा और कर्तव्य से कभी चूकना नहीं चाहिए। ये नियम संप्रदाय के आश्रित सभी जनों पर लागू होते हैं। परंतु संसार त्याग कर मानवसेवा, धर्मोपदेश और अध्यात्म-साधना का उच्चतर मार्ग ग्रहण करने वाले साधु-ब्रह्मचारी-पार्षदों के लिए पाँच विशेष वर्तमान (नियम) का विधान आवश्यक है। ये वर्तमान है :- निःस्नेह, निःस्वाद, निर्लोभ, निष्काम और निर्मान। इन पाँच विशेष नियमों को पालकर उनकी सिद्धि करना साधु-संतों के लिए अत्यंत आवश्यक है। इसी से त्यागी-संन्यासीवर्ग (साधु-पार्षद) के लिए द्रव्यसंपत्ति का सर्वथा त्याग, अष्टप्रकार से स्त्री-प्रसंग का त्याग, निःस्वादिता के लिए परोसी गई सर्वखाद्यसामग्री एक साथ मिलाकर, एक अंजलि भर जल डालकर लकड़ी के पात्र में भोजन करना, केवल ग्यारह वस्त्रों और धर्मग्रंथों के सिवाय सभी वस्तुओं का अपरिग्रह, मान-अहंकार त्याग कर निम्न सेवा करना, अपने पूर्वाश्रम के कुटुंबीजनों और जन्मस्थान का संपर्क छोड़ देना, ग्राम्यवार्ताओं और जागतिक मामलों में से वृत्ति पीछे खींच लेना,--ऐसी विशेष आज्ञाएँ दी गई हैं, जिसका अनुपालन आज भी इस संप्रदाय के साधुओं की जीवनशैली में देखने को मिलता है। इस संप्रदाय के त्यागी-संन्यासी एवं गृहस्थ सभी आश्रित कंठी गले में द्विसूत्रीय छोटे दाने की तुलसी की माला धारण करते हैं। आश्रितों में पुरुषवर्ग माथे पर चंदन का पीला ऊर्ध्वपुंड्र तिलक तथा उसके मध्य में कुंकुम का गोल टीका लगाते हैं। वे सभी प्याज-लहसुन रहित भोज्य लेने वाले शुद्ध शाकाहारी हैं। नित्यकर्म, नैमित्तिककर्म और स्वधर्म के प्रति जागरूकता तथा विचार, उच्चार, आचार और हृदय की पवित्रता का उपदेश 'शिक्षापत्री' नामक नित्यपाठ के ग्रंथ में दिया है। इसी से सत्त्वशुद्धि होती है, अधिकारित्व प्राप्त होता है, अध्यात्मदर्शन के लिए पात्रता विकसित होती है। ऐसे धर्मपालक सभी शरणागत भक्तों के योगक्षेम का वहन भगवान् स्वयं करते हैं। उनके अन्न-वस्त्रादि की जिम्मेदारी भगवान् उठाते हैं।

मन को सदैव परमेश्वरोन्मुख प्रवृत्तियों में जोड़े रखने के लिए पांचरात्र आगमों और भागवतादि पुराणों द्वारा प्रतिपादित भक्ति की परिपुष्टिकारी प्रवृत्तियों को निर्गुण भक्तिरूप आवश्यक माना गया है। संगीत और कीर्तन भक्ति को परमेश्वर की प्रसन्नता के साधनरूप उपकरण के रूप में विकसित किया गया है। चित्रकला, शिल्प, स्थापत्य और मंदिरनिर्माण की प्रवृत्तियाँ भी इसी आशय से अपनायी गयी हैं। परमेश्वर की धातु-पाषाण-काष्ठ की प्रतिष्ठित प्रतिमाएँ साक्षात् परमेश्वर ही का प्रकट अर्चास्वरूप है-ऐसी श्रद्धायुक्त धारणा से उन प्रतिमाओं का वस्त्र, आभूषण, पुष्पहार, नैवेद्य, आरती, पूजा, प्रार्थना, स्तुति, दंडवत्-प्रणाम इत्यादि सेवा-परिचर्यायुक्त पूजाविधि बड़ी महिमा से की जाती है। प्रभु की प्रसन्नता के लिए एकादशी-उपवास, तप, देहदमन, इत्यादि व्रत; तथा हिंडोल, फूलदोल, होली, जलयात्रा, रथयात्रा, अन्नकूट, दीपावली इत्यादि उत्सव मनाना तथा महाशिवरात्रि, गणेश चतुर्थी, हनुमान् जयंती, रामनवमी, हरि जयंती, जन्माष्टमी इत्यादि जन्मोत्सव मनाना, वगैरह सेवा-विधियों को प्रभु-प्रीति एवं प्रभु-प्रसन्नता के भक्तिप्रकारों के रूप में अपनाया गया है। नव-आगंतुक के लिए विधिपूर्वक परमेश्वर की शरण ग्रहण करके, सद्गुरु-संतपुरुष से प्रभुमंत्र पाकर, वर्तमान दीक्षा धारण कर संप्रदाय में सम्मिलित होने की विधि आवश्यक है। संसार-त्याग कर साधु (संत) आश्रम में प्रवेश करने के लिए सद्गुरु-संतपुरुष द्वारा भगवती दीक्षा ग्रहण करने की विशिष्ट विधि है। चारों वर्णों के हिन्दू-अहिन्दू, ज्ञाति-जाति, वर्ग या देश का भेदभाव रखे बिना सभी मुमुक्षुओं को इस संप्रदाय में आश्रित के रूप में स्वीकार किया जाता है। उन्हें साप्रंदायिक चिह्न जैसे कि तिलक, कंठी-धारण और ज्ञान-भक्ति का पूर्ण अधिकार मिलता है। पूजा, माला, स्तोत्र, ध्यान, प्रदक्षिणा, शास्त्रपठन, संगीतमय कीर्तन भक्ति, पंचकाल मानसी पूजा एवं उपदेश-कथामृत श्रवण को नित्य नियम में समाया गया है। परमेश्वर को लक्ष्य में रखकर उसके लिए सेवा के रूप में देवमंदिर की सेवा, सफाई, फुलवारी-बगीचा करना, भोजन, पकवान, नैवेद्य तैयार करना, भक्तजनों का आदर-सत्कार करना, इत्यादि को भक्तिरूप क्रिया मानी है।

वर्तमान स्थिति

इस संप्रदाय के दो मुख्य पंथ (शाखाएँ) हैं। 'गादीपति आचार्य वाली शाखा' जिसे 'पुराना स्वामिनारायण संप्रदाय' के नाम से अधिकतर लोग पहचानते हैं। दूसरी शाखा है 'अक्षरपुरुषोत्तम स्वामिनारायण संप्रदाय' जिसे 'नयी स्वामिनारायण शाखा' भी कहते हैं। पुरानी शाखा में केवल भगवान् की अर्थात् भगवान् स्वामिनारायण की उपासना अन्य अवतारों के साथ की जाती है तथा मंदिरों में भी उसी प्रकार मूर्तियाँ मुख्य गर्भगृह में दिखाई देती हैं। नयी शाखा में भक्त एवं भगवान् अर्थात् अक्षर स्वरूप गुणातीतानंद जी और पुरुषोत्तम स्वरूप श्री स्वामिनारायण जी की उपासना की जाती है। पुरानी शाखा की अपेक्षा नयी शाखा कड़े धर्मपालन पर अधिक जोर देती है। वैसे ही परंपरा-संरक्षण तथा संप्रदाय के प्रचार और प्रसार के बारे में नयी शाखा अधिक जागृत और प्रवृत्त है। पुरानी शाखा

में अहमदाबाद गादी के विद्यमान आचार्य नरेन्द्र प्रसाद जी हैं तथा वरताल गादी के विद्यमान आचार्य तेजेन्द्र प्रसाद जी हैं। नयी शाखा गुरु-परंपरावादी है। उसके विद्यमान गुरु प्रकट ब्रह्मस्वरूप प्रमुख स्वामी नारायणस्वरूप दास जी हैं। अहमदाबाद और वरताल पुरानी शाखा के मुख्य केन्द्र हैं; जबकि बोचासण और अहमदाबाद नयी शाखा के मुख्य केन्द्र हैं।

इस संप्रदाय के मुख्य तीर्थ क्षेत्र- मंदिर छपीया (यू.पी. अयोध्या के नजदीक) तथा गुजरात में गढ़डा-स्वामीना, अहमदाबाद, भादरा-गुणातीत नगर, वरताल, धोलेरा, कच्छ-भूज, जूनागढ़, गोंडल, बोचासण, अटलादरा-बड़ोदरा, सारंगपुर, और सूरत हैं। इसके अलावा विदेशों में अफ्रीका के नैरोबी,मोम्बासा, म्वॉन्जा, दारेसलाम, जहोनिसवर्ग में, यूरोप के लिस्बन, पेरिस, लंदन, लैस्टर, बरमिंगहम, प्रेस्टन, आस्टन-यू-लाईन और बेलिंगबरों में, अमेरीका के न्यूयोर्क, लोस ऐन्जीलस, शिकागो, व्यूस्टन डलास, न्यूजर्सी, फ्रेजेनो, सेन्ट होश्ने और अटलान्टा में, ; केनडा के टोरान्टो में; वेस्टइन्डीज के ट्रिनीडाड में; आस्ट्रेलिया के स्वानसे में; अरबस्तान के दुबई में बड़े मंदिरों के साथ इस संप्रदाय की शाखाएँ कार्यशील हैं।

द्वितीय : शिव विशिष्टाद्वैत मत (शाम्भव दर्शन)

प्रथम अध्याय

श्रीकण्ठ प्रणीत ब्रह्मसूत्रशैवभाष्य का दर्शन

१. श्रीकण्ठभाष्य का परिचय

लोकानुग्रह की कामना से परम कारुणिक भगवान् बादरायण ने परम पुरुषार्थरूप मोक्ष की प्राप्ति में उपायभूत ब्रह्मसूत्र या वेदान्तसूत्र की रचना की। इन सूत्रों के अभिप्राय को प्रकट करने हेतु महर्षियों द्वारा अनेक वृत्ति या भाष्यग्रन्थ रचे गये। इनमें से श्रीकण्ठाचार्यकृत भाष्य, जो शैवाद्वैत का प्रतिपादन करता है, अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। व्रजवल्लभ द्विवेदी मानते हैं कि श्रीकण्ठ के भाष्य में विशिष्टाद्वैतवाद का प्रतिपादन है। देखिए, डा. चन्द्रशेखर शर्मा हिरेमठ की सिद्धान्त शिखामणि समीक्षा पर उनकी सम्मति। वहीं पृ. १६। श्रीकण्ठ ने अपने भाष्य में शांकर वेदान्त का खंडन भी किया है। किन्तु अप्पय दीक्षित ने श्रीकण्ठभाष्य का तात्पर्य शिवाद्वैत ही बताया है। (सं.) इस भाष्य पर शताधिक ग्रन्थों के प्रणेता पूर्वोत्तर उभयमीमांसा के अप्पय दीक्षितेन्द्र द्वारा प्रणीत शिवार्कमणिदीपिका नाम से प्रसिद्ध एक विस्तृत व्याख्या समुपलब्ध है।

श्रीकण्ठाचार्य काश्मीरक भट्टोत्पलदेव (नवम शताब्दी) की ईश्वर प्रत्यभिज्ञाकारिका के "चिदात्मैव हि देवोऽन्तः स्थितमिच्छावशाद् बहिः। योगीव निरुपादानमर्थजातं प्रकाशयेत्" (१।५।७), इस श्लोक को अपने भाष्य में उद्धृत करते हैं। इससे श्रीकण्ठाचार्य भट्टोत्पल के परवर्ती हुए थे, यह स्पष्ट सिद्ध होता है। श्रीकण्ठ और रामानुज दोनों समसामयिक थे या आगे पीछे हुए थे, इसका निश्चय सूक्ष्म परीक्षण सापेक्ष है।

प्रस्तुत भाष्यकार श्रीकण्ठाचार्य ने ग्रन्थ के आदि में प्रथम मङ्गल श्लोक लिखा है-

> "ओंनमोऽहंपदार्थाय लोकानां सिद्धिहेतवे।
> सच्चिदानन्दरूपाय शिवाय परमात्मने।।"

यहाँ "अहम्" पद का मुख्य अर्थ है "शिव"। वह सबकी अन्तरात्मा है। शिव सच्चिदानन्द रूप है। सत् इसलिये कि वह आदि-मध्य-अन्त से विहीन है। इस तरह वह सदैव चिदानन्दरूप से विराजमान रहता है, अपनी चिदानन्दरूपता का परित्याग कभी नहीं करता। श्लोक में उल्लिखित चार विशेषणों से शिव के विशेषण बताये गये हैं। ॐ रूप, अहं भावास्पदरूप, लोकसिद्धिहेतुरूप और सच्चिदानन्दरूप। इन्हीं चारों रूपों का निरूपण क्रमशः चारों अध्यायों में हुआ है, आचार्य ने इसे प्रथम मङ्गल श्लोक से सूचित कर दिया है।

"ओम्" पद से प्रथम समन्वयाध्याय अभिप्रेत है। "अहं पदार्थाय" इस विशेषण से अविरोध नामक द्वितीयाध्याय का अर्थ दिखाया गया है। "लोकानां सिद्धिहेतवे" इससे मुक्ति का साधन बताकर तीसरा साधनाध्याय प्रदर्शित हुआ है। "सच्चिदानन्दरूपाय" इस विशेषण से चतुर्थ कैवल्याध्याय सूचित हुआ है।

द्वितीय एवं तृतीय श्लोकों से शिव को नित्य निर्धूतदोष एवं सबल मङ्गल्यगुणनिधि बताया गया है तथा चिदचिन्मय समस्त प्रपञ्च को शिव का शेष (अङ्ग या विशेषण) कहा गया है।

२. श्रीकण्ठभाष्य के प्रमुख सिद्धान्त

१. सर्वप्रथम जिज्ञासाधिकरण में यह शंका उठायी गयी है कि इस वेदान्त-विचार-शास्त्र का आरम्भ नहीं करना चाहिए, क्योंकि पूर्वमीमांसाशास्त्र से ही यह गतार्थ हो जाता है और वेदान्त-विचारारम्भ का कोई प्रयोजन भी नहीं है। इस शङ्का का समाधान भाष्यकार "इहौपनिषदीमीमांसा समारभ्यते" इत्यादि द्वारा तथा "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" इस सूत्र के भाष्य द्वारा करते हैं। "उप-समीपे परब्रह्मणो निषीदन्ति वर्तन्ते इत्युपनिषदो वेदान्ताः" इस व्युत्पत्ति के अनुसार वेदान्त का साक्षात् तात्पर्य परब्रह्म से है न कि कर्मभाग के समान यज्ञादिरूप उसकी आराधना के द्वारा परम्परया तात्पर्य है।

अथवा उपनिषद् का अर्थ है- ब्रह्मविद्या, जो संसार के मूल अविद्या का अवसादन करती है। वेदान्त ब्रह्मविद्या का साधन है। अविद्या का उच्छेद कर्म से नहीं हो सकता। इसलिये वेदान्तशास्त्र का आरम्भ करना चाहिये। अविद्या का नाश ही ग्रन्थ का प्रयोजन है। अतः वेदान्त शास्त्र का आरम्भ सप्रयोजन भी है।

ब्रह्मविद्या का वाचक "उपनिषत्" पद जैसे ब्रह्मविद्या के साधनीभूत वेदान्तवाक्य के अर्थ में है, वैसे ही वह ब्रह्मविद्या के विषयभूत ब्रह्म के अर्थ में भी है। इसीलिये इस शास्त्र को वेदान्तमीमांसा-शास्त्र भी कहा गया है और ब्रह्ममीमांसा-शास्त्र भी। भाष्यकार श्रीकण्ठाचार्य की मान्यता है कि यह मीमांसाशास्त्र वेदान्त वाक्यों का अव्यवधानेन सीधे विचार करता है और व्यवधानेन (परोक्षतः) ब्रह्म का भी विचार करता है।

चूँकि धर्मविचारशास्त्र से ब्रह्मविचारशास्त्र गतार्थ नहीं हो सकता इसलिए उससे पृथक् वेदान्तशास्त्र का आरम्भ आवश्यक है। प्रथम सूत्र "अथातो ब्रह्म जिज्ञासा" में सूत्रगत "अथ" शब्द का अर्थ आनन्तर्य है, अधिकार, मङ्गल या पक्षान्तर परिग्रह नहीं। आनन्तर्य अर्थ में भी जिस किसी के अनन्तर ब्रह्म विचार करना चाहिये, यह अभिप्राय नहीं है। किन्तु ब्रह्मविचार के पूर्व जो उपयोगी हो, उसी के अनन्तर ब्रह्मविचार करना चाहिये, न कि जिस किसी के अनन्तर। तो पूर्व में अपेक्षित क्या

है? इस प्रश्न का उत्तर भाष्यकार देते हैं कि वह धर्मविचार ही है। उन मत में धर्मविचारशास्त्र और ब्रह्मविचारशास्त्र परस्पर अत्यन्त भिन्न शास्त्र नहीं हैं। किन्तु दोनों एक सम्मिलित शास्त्र हैं जो आराधना के रूप में धर्म का प्रतिपादन करते हैं और आराध्य के रूप में ब्रह्म का। अर्थात् पूर्वमीमांसा के प्रथम सूत्र 'अथातो धर्मजिज्ञासा' से आरम्भ कर ''अनावृत्तिः शब्दात् अनावृत्ति शब्दात्'' इस सूत्र पर्यन्त एक ही शास्त्र है, इसीलिये श्रीकण्ठाचार्य ने कहा है- ''यावदुत्पद्यते ज्ञानं तावदनुष्ठेयानि कर्माणि।'' ''विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह'' इत्यादि श्रुति के अनुसार आचार्य श्रीकण्ठ ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी हैं। कर्म और ज्ञान दोनों का एक ही फल है मोक्ष। इसलिये धर्मविचार और ब्रह्मविचार में भी पूर्वापर क्रम उचित है।

इस अधिकरण का ''परीक्ष्य कर्मचितान् लोकान्...नास्त्यकृतः कृतेन, तद्विज्ञानार्थं गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्'' इत्यादि वाक्य विषय है। ब्रह्म विचार के योग्य है या नहीं, यह संशय है। प्रयोजन नहीं होने से विचारयोग्य नहीं है - यह पूर्वपक्ष है। क्योंकि अनादिसिद्ध संसार कभी मिट नहीं सकता, इसलिये मुक्ति भी प्रयोजन नहीं है। यहाँ ब्रह्म विचार के योग्य विषय है, क्योंकि वह सन्दिग्ध है और विचार का कैवल्यप्राप्ति प्रयोजन भी है यह सिद्धान्त निर्णय है।

भगवत्पाद श्रीशङ्कराचार्य के अनुसार भी 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' में 'अथ' शब्द का अर्थ आनन्तर्य है। किन्तु इसको मङ्गलार्थक भी मानते हैं और नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रफलभोगविराग, शमदमादिषट्कसम्पत्ति और मुमुक्षुत्व साधनचतुष्टय सम्पत्ति के अनन्तर वेदान्तश्रवण होना चाहिए, ऐसा अर्थ करते हैं। अतः शब्द का अर्थ है-चूँकि वेद ही अग्निहोत्रादिकर्मों का अनित्य फल बताता है तथा ब्रह्मज्ञान का मोक्षरूप परमपुरुषार्थ की प्राप्तिरूप फल बताता है, इसलिये ब्रह्म की जिज्ञासा कर्तव्य है।

आचार्य श्रीकण्ठ के मत में वेदाध्ययन के पश्चात् धर्म का विचार किया जा चुका है, इसलिये उसके अनुष्ठान से शुद्ध चित्त हुए व्यक्ति द्वारा निरतिशय निःश्रेयस हेतुभूत ब्रह्म का भी विचार कर्तव्य है, यह ''अतः'' शब्द का अर्थ है।

२. ब्रह्म शब्द का अर्थ शङ्कराचार्य के मतानुसार ''जन्माद्यस्य यतः'' सूत्र में प्रतिपादित लक्षण से लक्षित नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव सर्वज्ञ सर्वशक्तिमान् सत् है।

आचार्य श्रीकण्ठ के मत में ब्रह्म शब्द का अर्थ है- सकलचिदचित् प्रपञ्चाकार परम शक्तिविशिष्ट अद्वितीय वैभव सकल निगमसारसामरस्यनिधानभव-शर्व-शिव पशुपति- परमेश्वर-महादेव-रुद्र-शम्भु प्रभृति पर्यायवाचक शब्दसार प्रकाशित परममहिमाविलास-स्वशेषभूत निखिलचेतनसमुपासनानुगुणसमुदित निजप्रसाद समर्पित पुरुषार्थसार्थ परब्रह्म।

आचार्य श्रीकण्ठ के मत में "ब्रह्मजिज्ञासा" पद का लाक्षणिक अर्थ है- ब्रह्म प्रतिपादक उपनिषत्-शास्त्र (वेदान्तवाक्य) का विचार। शंकराचार्य के भी ब्रह्मजिज्ञासा का अर्थ प्रायः यही है।

श्रीकण्ठाचार्य के मत में "परीक्ष्य लोकान् कर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायन् . तद्विज्ञानार्थं गुरुमेवाभिगच्छेत् श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्" इत्यादि श्रुतिवाक्य इस सूत्र का उत्स है। जबकि शंकराचार्य के मत में सम्पूर्ण वेदान्तवाक्य-विचार इसका उत्स है। दोनों व्याख्यानों में सूक्ष्मभेद यह है कि श्रीकण्ठमत मे ब्रह्मविषयक शास्त्रारम्भ समुचित है और शंकराचार्य के मत में साधनचतुष्टय सम्पन्न अधिकारी द्वारा मोक्ष साधनीभूत ब्रह्मविषयक अपरोक्ष ज्ञान हेतु वेदान्तवाक्य का विचार कर्तव्य है।

३. द्वितीय सूत्र जन्माद्यस्य यतः है। इसका विषय है "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते" "प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः" इत्यादि वाक्य उक्त श्रुति में जगज्जन्म-स्थिति-लय ब्रह्म का लक्षण नहीं हो सकता है, क्योंकि जन्मादि का सम्बन्ध जगत् से है, ब्रह्म से नहीं है। कारण, ब्रह्म अजन्मा अविनाशी और अविकारी है। एवं कहीं आनन्द को- जगत्कारण कहा गया है तो कहीं सत् को और कहीं शिव को। फिर यदि उक्त आनन्द को कारणीभूत ब्रह्म का वैकल्पिक स्वरूप मानें तो कारणत्व की व्यवस्था होगी। यदि इनके समुच्चय को ब्रह्म का स्वरूप मानें तो असंभव दोष होगा। इस शंका के उत्तर में श्रीकण्ठ का कथन है कि जन्मादि का ब्रह्म से सम्बन्ध न होने पर भी वह ब्रह्म का तटस्थ लक्षण है। अतः जो सर्वज्ञत्व, नित्यतृप्तत्त अनादि बोधत्व, स्वतन्त्रअलुक् शक्तित्व, अनन्त शक्तित्व गुणों से युक्त भव, शर्व, ईशान, पशुपति रुद्र, उग्र, भीम एवं महादेव इन आठ नामों का आधार शिव तत्त्व है, वहीं जगत् का कारण ब्रह्म है। एवं भूतमहिमा से सम्पन्न ब्रह्म में उपादान कारणत्व और निमित्तकारणत्व दोनों ही सम्भव है। बृहत्त्व या महत्त्व के कारण वह ब्रह्म शब्द से अभिहित होता है। इस प्रकार श्रीकण्ठ के मतानुसार सूक्ष्मचिदचिद् विशिष्ट ब्रह्म कारण है और स्थूल चिदचिद्विशिष्ट जगत् उसका कार्य है। उनके मतानुसार उक्त सूत्र में उक्त आदि पद से स्थिति, प्रलय, तिरोभाव और अनुग्रह का भी ग्रहण होता है। किन्तु शंकराचार्य के मत में, जन्म-स्थिति और भङ्ग यही तीन गृहीत हैं। उभय मत में "यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते" यह वाक्य विषय है।

श्रीकण्ठ के मत में "यतो वा इमानि" के अतिरिक्त "ऋतं सत्यं परं ब्रह्म...ऊर्ध्वरेतं विरूपाक्षम्" तथा "प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः" इत्यादि वाक्य भी इस सूत्र के विषय हैं। इस मत में आनन्द आदि ब्रह्म का स्वरूप नहीं हैं किन्तु उसके धर्म हैं, क्योंकि शैवमत में ब्रह्म को धर्मी के रूप में स्वीकृत किया गया है।

४. तृतीय सूत्र 'शास्त्रयोनित्वात्' है। इसमें बताया गया है कि ब्रह्म को जानने के लिये

एकमात्र प्रमाण शास्त्र ही है। कार्य जगत् को देखकर अनुमान से केवल यही सिद्ध किया जा सकता है कि इस जगत् का कोई एक विलक्षण कर्ता है। किन्तु वह कर्ता निमित्तशक्ति और उपादानशक्ति से युक्त है, इसकी सिद्धि एक मात्र शास्त्र से ही हो सकती है।

इसके अतिरिक्त "अस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतद् यद् ऋग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदः" इस श्रुति के अनुसार वेदादि शास्त्रों का कर्ता भी वही ब्रह्म है और भी-

अष्टादशानामेतासां विद्यानां भिन्नब्रह्मणाम्।
आदिकर्ता कविः साक्षात् शूलपाणिरिति श्रुतिः।।

यह भी प्रमाण है। चूँकि सृष्टि के पूर्व अपने में विलीन वेदों की रचना परमेश्वर पूर्वपूर्व वर्णों की आनुपूर्वी के अनुरूप ही करता है, इसलिये वेदों का अपौरुषेयत्व भी सिद्ध है। सर्वविषयावभासक वेदों का रचयिता होने के कारण परमेश्वर की सर्वज्ञता भी निश्चित होती है।

शङ्कराचार्य ने भी वेदकर्ता होने के कारण ईश्वर को सर्वज्ञ सिद्ध किया है। तथा "वाचा विरूपनित्यया" इन श्रुतियों में उक्त वेद नित्यत्व को प्रवाहनित्यत्वरूप माना है क्योंकि आदिकर्ता ईश्वर ने भी पूर्वकल्प के अनुसार ही वेदों की रचना की है। साथ ही ब्रह्म को वेदैकगम्य भी सिद्ध किया है क्योंकि रूपादि का अभाव होने से वह मानान्तर से गम्य नहीं हो सकता। अतः मूलभूत श्रुति ही परमात्मस्वरूप के निरूपण में एकमात्र प्रमाण है।

५. केवल शास्त्र ही ब्रह्मस्वरूप के ज्ञान में प्रमाण है, यह पूर्वसूत्र में प्रतिपादित हुआ है। उसी के समर्थन में चौथा सूत्र है "तत्तु समन्वयात्'। इसका विषय सभी वेदान्त वाक्य हैं। यहाँ श्रीकण्ठ ने पूर्वपक्ष का उत्थापन करते हुए उसका समाधान किया है कि तात्पर्य-निर्णय के लिये अपेक्षित उपक्रमादि लिङ्गों के समन्वय से सभी वेदान्तवाक्य ब्रह्म का बोध कराने में समर्थ हैं। कार्य अर्थ में ही शब्द सम्बन्ध का ग्रहण होता है-यह कोई नियम नहीं है, क्योंकि "पुत्रस्ते जातः" इत्यादि सिद्धार्थक वाक्य में भी सम्बन्ध का ग्रहण देखा जाता है। इसलिये सिद्ध ब्रह्म का भी बोधक वेदान्तवाक्य है। शङ्कराचार्य ने भी यही निर्धारित किया है।

६. पूर्वोक्त जगज्जन्मादिकारणत्वरूप ब्रह्मलक्षण की अतिव्याप्ति प्रधान में भी हो जाती है-इस आशङ्का के निवारणार्थ ईक्षति अधिकरण है। "सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्" यह वाक्य इसका विषय है। "अजामेकाम्" इस श्रुति के प्रमाण से प्रधान प्रकृति ही जगत् का कारण है और वही "सदेव सोम्येदमग्र" इस श्रुति में सत्पदार्थ है। जगदाकार परिणाम अचेतन प्रधान का ही युक्त है, न कि निर्विकार कूटस्थ ब्रह्म का। यह पूर्वपक्ष है।

सिद्धान्त पक्ष है- "ईक्षतेर्नाशब्दम्"। अशब्द अर्थात् आनुमानिक प्रधान सत् पद का वाच्य जगत्कारण नहीं हो सकता, क्योंकि "तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय" इस श्रुति में ईक्षण का श्रवण है जो चेतन का ही धर्म है, प्रधान तो अचेतन है। यह जो कहा गया कि कूटस्थ निर्विकार ब्रह्म का जगदाकार परिणाम अयुक्त है-यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि नामरूप विभागानर्ह सूक्ष्म चिदचित् शक्तिविशिष्ट परमेश्वर कारण है और नामरूप विभागार्ह स्थूल चिदचित् शक्तिविशिष्ट वह कार्य है, ऐसा स्वीकार किया गया है। अर्थात् कारणावस्था और कार्यावस्था के विशेषण में भेद है, विशेष्य ब्रह्म तो वही है। ईक्षण शब्द का अचेतन प्रधान में गौण प्रयोग हुआ है-यह घटना ठीक नहीं है क्योंकि "स आत्मा तत्त्वमसि" इस उपसंहार में आत्मा शब्द का प्रयोग हुआ है, जो प्रधान के लिये नहीं प्रयुक्त हो सकता। एवं "आत्मतः प्राण आत्मत आकाशम्" से आरम्भ कर "आत्मत एवेदं सर्वं श्रूयते" ऐसी श्रुति भी आत्मा को ही सब का कारण प्रतिपादित करती है। अतः जगत्कारण के रूप में सत्पदवाच्य ब्रह्म ही सिद्ध होता है, न कि प्रधान।

यहाँ शंकर के मत में भी विषय, संशय, पूर्वपक्ष और सूत्रार्थ समान ही है, तथापि सिद्धान्त में कुछ भेद है। श्रीकण्ठ के मतानुसार स्थूलसूक्ष्म चिदचित् प्रपञ्चात्मक शक्तिविशिष्ट परमेश्वर ही कार्य-कारणस्वरूप सत्पद-वाच्य है। यह अन्तर है।

७. आनन्दमयाधिकरण "तस्माद् वा एतस्मादात्मन आकाशः सम्भूतः" से आरम्भ कर "तस्माद् वा एतस्माद् विज्ञानमयादन्योऽन्तर आत्माऽऽनन्दमयः" यह श्रुति इसका विषय है। यहाँ आनन्दमय आत्मा जीव है या परमेश्वर है? इस संशय की स्थिति में जीव गृहीत होना चाहिये, यह पूर्वपक्ष है। क्योंकि यहाँ अन्नमय (शरीर), प्राणमय, मनोमय और विज्ञानमय (बुद्धि के उल्लेख के अनन्तर आनन्दमय) का उल्लेख होने से सभी का आश्रय जीव ही गृहीत होना चाहिये। एवं आनन्दमय इस शब्द में मयट् प्रत्यय विकार अर्थ में है। इससे भी विकारी जीव ही आनन्दमय पद-वाच्य होगा, न कि निर्विकार परमेश्वर।

सिद्धान्त तो यह है कि यह आनन्दमय आत्मा ब्रह्म ही है क्योंकि वहाँ निरतिशय के रूप में आनन्द पद का बार-बार प्रयोग हुआ है। 'सैषा आनन्द' पद का बार-बार प्रयोग हुआ है। "सैषा आनन्दस्य मीमांसा भवति" से आरम्भ मानुष से प्रजापति पर्यन्त ऊपर-ऊपर शतगुण अतिशय आनन्दों को बताकर बाद में "स एको ब्राह्मण आनन्द" इत्यादि द्वारा निरतिशय ब्रह्मानन्द की बार-बार आवृत्ति की गयी है। इस निरतिशय आनन्द का आश्रय जीव नहीं हो सकता। अतः उक्त श्रुति में आनन्दमय पद से परमेश्वर ही गृहीत होगा। इसलिये यहाँ मयट् प्रत्यय प्राचुर्य अर्थ में समझना चाहिए।

८. समन्वयाध्याय में सच्चिदानन्द स्वरूप सर्वज्ञत्व सर्वशक्तित्वादिस्वरूपलक्षण से युक्त जगज्जन्मादि उपलक्षण से युक्त सर्वविलक्षण सर्वात्मा विरूपाक्षत्व, कृष्णपिङ्गलत्व, नीलकण्ठत्वादि से विशिष्ट लीला स्वरूप वाले और मङ्गलस्वभाव वाले-शिव, शर्व, महादेव, परमेश्वर आदि मुख्य शब्द द्वारा अभिहित परमकारुणिक शिव में अखिल वेदान्तवाक्यों का और तदनुसारी स्मृति-पुराणादिकों का तात्पर्यतः समन्वय कहा गया। अब इस द्वितीय अविरोधाध्याय द्वारा उस समन्वय का वेदान्त विरुद्ध स्मृति तर्कादि से प्रतीत हो रहे विरोध का परिहार किया जा रहा है। यहाँ पूर्वोक्त समन्वय विषय है। तथा सांख्यस्मृति से पूर्वोक्त वैदिक समन्वय का संकोच (आंशिक बोध) है या नहीं, यह संशय है। इस स्थिति में निरवकाश होने से सांख्यस्मृति प्रबल होगी और अन्यत्र धर्मादि में सावकाश होने से जगत्कारण के सन्दर्भ में श्रुति दुर्बल होगी। अतः श्रुति का संकोच होकर प्रधान ही जगत् का कारण होना चाहिये, यह पूर्वपक्ष है।

सिद्धान्त; यदि निरवकाश होने से वेद विरोधिनी सांख्यस्मृति प्रबल हो तो उससे भिन्न वेदानुगामिनी मन्त्रादिस्मृतियों की क्या गति होगी। अर्थात् वे भी निरवकाश होने लगेगी। अतः "अप एव ससर्जादौ तासु बीजमवासृजत् इत्यादि मन्वादि स्मृतियों द्वारा वेद विरोधिनी सांख्यस्मृति का ही बाध प्रामाणिक जनसम्मत है।

९. सर्वज्ञत्वभेद भोक्तृत्वादि के कारण परमेश्वर और जीव में विभाग बताया गया है। ऐसी स्थिति में दोनों का अनन्यत्व नहीं बन सकता है - इस पूर्वपक्ष का उत्तर देते हुए सिद्धान्त किया गया है कि कारणब्रह्म का कार्यजगत् से अनन्यत्व ही है। क्योंकि "वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्" "सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्, तत्त्वमसि" इत्यादि श्रुतिप्रमाण से उनका अनन्यत्व बताया गया है।

एवं कार्यकारण में अनन्यत्व होने पर भी कार्यभूत चिदचित्प्रपञ्च से कारणब्रह्म अधिक ही श्रुति द्वारा बताया गया है। जैसे- "विश्वाधिकोरुद्रोमहर्षिः" इत्यादि।

यदि कहा जाय कि अनन्यत्व एवं अधिकत्व उभय का प्रतिपादन होने से प्रपञ्च ब्रह्म का भेदाभेद सिद्ध हो जाता है, तो यह कथन ठीक नहीं है, क्योंकि इस प्रकार के भेदाभेद की कल्पना को हम विशिष्टाद्वैत का ही साधक मानते हैं। हम तो प्रपञ्च ब्रह्म में घट-पट की तरह अत्यन्त भेद नहीं मानते हैं और न शुक्ति-रजत की तरह अत्यन्त अभेद। किन्तु शरीर और शरीरी की तरह और गुण और गुणी की तरह विशिष्टाद्वैत को मानते हैं। अतः प्रपञ्चाविनाभूत होने से ब्रह्म प्रपञ्च से अनन्य कहा जाता है तथा विश्वाधिक होने से भेद भी स्वाभाविक है।

यहाँ भगवत्पाद ने विवर्तवाद का आश्रय कर पूर्वपक्ष का समाधान किया है, श्रीकण्ठाचार्य के मत से भेद है। उपसंहार में इस पूर्वपक्ष का, एक ब्रह्म से विचित्र कार्य कैसे उत्पन्न हो सकता है-समाधान किया गया है कि एक ही क्षीर से दधि आदि

विचित्र कार्य देखा जाता है। एक ही चेतन पुरुष से केशनख आदि विचित्र कार्य देखा जाता है।

१०. ब्रह्मसूत्र के तृतीय अध्याय तृतीय पाद के सर्ववेदान्त प्रत्ययाधिकरण के पूर्व नित्यत्वादिगुणयुक्त त्वंपदार्थ पशु उपासक है तथा सर्वज्ञत्वादिगुणयुक्त तत्पदार्थ पशुपति शिव उपास्य है-इसका निरूपण किया गया। अब शिव की उपासना का प्रकार बताया जा रहा है।

इस प्रथम अधिकरण का विषय दहर की उपासना है। सभी वेदान्तों में दहरादि उपासन मिलता है। क्या यह उपासन एक ही है या शाखाभेद से भिन्न-भिन्न है। इस संशय में शाखाभेद, गुणभेद, नामभेद और धर्मभेद से यह उपासन भिन्न-भिन्न है इस पूर्व पक्ष का निराकरण करते हुए सिद्धान्त किया गया है कि सभी वेदान्तों में दहराद्युपासन एक ही है। अतः विद्याओं में भेद नहीं है।

वाजियों की उद्‌गीथविद्या और छन्दोगों की उद्‌गीथविद्या एक ही है, क्योंकि दोनों का उपक्रम समान है। इस पूर्वपक्ष का समाधान कर उभय स्थल में भिन्न-भिन्न विद्या है, क्योंकि दोनों का प्रकरण भिन्न-भिन्न है यहाँ सिद्धान्त किया गया है क्योंकि छन्दोगों का उपासन उद्‌गीथावयवभूत प्रणव विषयक है, और वाजियों का उपासन समस्त उद्‌गीथ विषयक है। यहाँ सिद्धान्त में उद्‌गीथ प्रणव का "ओमित्येतदक्षरमुद्‌गीथमुपासीत" यह श्रुतिवाक्य विशेषण है, इसलिये उद्‌गीथ से सम्बन्धित प्रणव (ओंकार) ही उपास्य है, न कि उद्‌गीथ और प्रणव पृथक्-पृथक् उपास्य हैं-यह प्रतिपादित किया गया है।

११. ज्ञानियों को अर्चिरादि मार्ग से हिरण्यगर्भ नारायणपद से भी श्रेष्ठ स्वर्गपदवाच्य शिव का पद प्राप्त होता है। यहाँ यह बताया जा रहा है कि परब्रह्म का पद प्राप्त हुए ज्ञानी का जो स्वरूप उस समय प्राप्त होता है, वह तात्कालिक है या पूर्व सिद्ध है। सिद्धान्त में ब्रह्मप्राप्त जीव का मलतिरोहित ब्रह्मसदृश गुणवाला स्वरूप पूर्व से ही सत् था, जो मलावरण के हटने से प्रकट हो जाता है। इसमें "स्वेन रूपेण" यह श्रुति प्रमाण है। अतः मुक्त का स्वाभाविक चिदानन्दघन स्वरूप सर्वज्ञत्वादि विशिष्ट होकर प्रकट होता है। यह इस अधिकार में वर्णित है।

मुक्तपुरुष का उक्त ब्रह्मसादृश्य "निरञ्जनः परमं साम्यमुपैति" इत्यादि श्रुतिप्रमाण से उपपन्न है।

मुक्तपुरुष के स्वरूपाविर्भाव के सम्बन्ध में जैमिनि, औडुलोमि एवं बादरायण के मतों में मतभेद का निराकरण करते हुए बादरायण मत को सिद्धान्तित किया है। जैमिनि के मत में अपहत पाप्मत्वादि ब्रह्मस्वरूप से आविर्भाव होता है। औडुलोमि के मत में विज्ञानस्वरूप से आविर्भाव होता है। किन्तु इन दोनों स्वरूपों में परस्पर विरोध न

होने से उभय स्वरूप का आविर्भाव होता है, इस बादरायण मत को सिद्धान्तित किया गया है।

संकल्पाधिकरण में बताया गया है कि संकल्पमात्र से मुक्तपुरुष को सकल भोग्यवस्तु की सिद्धि हो जाती है। "स यदि पितृलोककामो भवति संकल्पादेवास्य पितरः समुपतिष्ठन्ति", यह श्रुति प्रमाण है।

अभावाधिकरण में सिद्ध किया गया है कि मुक्तपुरुष विदेह नहीं होता है। किन्तु उभयविध श्रुति के प्रमाण से स्वेच्छा से वह सशरीर और अशरीर भी रहता है, यह सिद्धान्त बादरायण आचार्य का है।

प्रदीपवदावशाधिकरण में सिद्धान्त किया गया है कि मुक्तात्मा विभु होता है। जैसे, घटादि से परिछिन्न प्रदीप परिच्छेद के हटने पर समस्त गृहादि में व्याप्त हो जाता है, वैसे ही शक्ति को आवृत करने वाले के हटने पर मुक्त आत्मा भी विश्व में व्याप्त हो जाता है।

जगद्व्यापाराधिकरण में प्रतिपादित किया गया है कि मुक्तात्मा को परमेश्वरसाम्य प्राप्त होने पर भी जगत्सृष्टि आदि व्यापार को छोड़कर ही भोग वस्तुओं में स्वातन्त्र्य रहता है। ब्रह्मानन्दानुभवरूप व्यापार तो मुक्त को भी है ही। इस प्रकार मुक्त को ब्रह्म के साथ आनन्द (भोग) मात्र में साम्य है। युक्तपुरुष जगत् का स्रष्टा नहीं हो सकता है। वह जगत् का पालक और संहारकर्त्ता भी नहीं हो सकता है। ये कार्य शिव के ही हैं, जीव के नहीं[1]।

---

१. प्रो. केदारनाथ त्रिपाठी ने सम्पूर्ण श्रीकण्ठभाष्य का संक्षेप हिन्दी में अधिकरणानुसार बनाया है। यहाँ उसी से कुछ अंश दिये गये हैं। उक्त ग्रन्थ सं. २ में अप्पयदीक्षित ने श्रीकण्ठ के भाष्य की व्याख्या अद्वैतसम्मत की है। डा. पी.टी. राजू स्ट्रक्चरल डेप्थस आफ इण्डियन थाट दिल्ली ९८५, पृ. ५०६ में इसे दीक्षित की भूल कहते हैं। वास्तव में अप्पय दीक्षित ईश्वरवादी थे। अतएव उन्होंने जैसे रामानुज के श्रीभाष्य पर नयमयूखमालिका नामक टीका की वैसे ही है, इसीलिए निश्चलदास ने विचारसागर में लिखा है कि अप्पय दीक्षित वैष्णवमत और शैवमत के बीच दोलायमान थे। उन्होंने श्रीकण्ठभाष्य पर भी टीका की। दूसरे उनका मत विशिष्टाद्वैतवाद या अद्वैतवाद नहीं हो जाता। यत्परः शब्दः स शब्दार्थः, इस न्याय से अप्पय दीक्षित की टीकाएँ प्रामाणिक हैं। वैसे ये दोनों सूत्रभाष्य विशिष्टाद्वैतवादी हैं। सं.

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. द्विवेद, व्रजवल्लभ, ब्रह्मसूत्रभाष्यम्, श्रीकण्ठकृतभाष्य, अप्पयदीक्षितकृत शिवार्कमणिदीपिका सहित (चतुः सूत्रीपर्यन्त), जंगमवाड़ी मठ, वाराणसी, १९८६।

२. श्रीकण्ठ, ब्रह्मसूत्रशैवभाष्य, अप्पयदीक्षितकृत शिवार्कमणिदीपिकासहित निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १९०८।

३. दासगुप्त, डा. सुरेन्द्रनाथ, ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, पांचवाँ भाग, कैम्ब्रिज वूनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, १९५५, पृष्ठ ६५-६५।

४. अप्पयदीक्षित,[1] शिवार्कमणिदीपिका (उक्त ग्रन्थ २ में शामिल)।

१. अप्पयदीक्षित ने श्रीकण्ठ के भाष्य की व्याख्या अद्वैतसम्मत की है। डा.पी.टी. राजू स्ट्रक्चरल डेप्थस आफ इण्डियन थाट दिल्ली, १९८५, पृ. ५०६ में दीक्षित की भूल कहते हैं।

द्वितीय अध्याय

श्रीकरभाष्य का दर्शन

१. भाष्यकार श्रीपति का इतिवृत्त

महर्षि व्यासप्रणीत ब्रह्मसूत्र परब्रह्म परमेश्वर के स्वरूपनिर्णय में अति उत्तम माना गया है। उसमें मित अक्षरों में गहन गंभीर अर्थ छिपा हुआ है। यद्यपि परब्रह्म परमेश्वर का यथार्थ लक्षण जानने के लिए ही ब्रह्मसूत्र की रचना की गयी है तथापि उस को देखने वालों के दृष्टिकोण अलग-अलग होने के कारण उसकी व्याख्याएँ विविध हो गयी हैं। श्रीपतिपण्डिताराध्य ने शक्तिविशिष्टाद्वैतपरक भाष्य लिखकर जीव को परब्रह्म-प्राप्ति का आवश्यक साधन दिखलाया है।

शक्तिविशिष्टाद्वैतमत को वीरशैव, विशेषाद्वैत, शिवाद्वैत या विशिष्टाद्वैत भी कहते हैं। इस मत को पाँच आचार्यों ने मानव-उद्धार के लिये इस लोक में निगमों और आगमों में प्रतिपादित सिद्धान्तों के आधार पर स्थापित किया और शिवसूत्र तथा ब्रह्मसूत्रों के ऊपर भाष्य लिखकर अपने सिद्धान्त को सुदृढ़ किया। शिव की आज्ञा से शिवलिंग के पाँच मुखों से दिव्य देह धारण करके श्री जगद्गुरु रेणुकाराध्य, दारुकाराध्य, एकोरामाराध्य, पण्डिताराध्य, विश्वाराध्य नाम के आचार्यों ने इस मत की स्थापना की। इन आचार्यों के धर्मपीठ क्रमशः रम्भापुरी, उज्जयिनी, केदार, श्रीशैल और काशी में पूर्व काल से लेकर आज तक विराजमान हैं। इन्हीं पाँच आचार्यों के क्रम में श्रीशैल के पण्डिताराध्य आचार्य के पीठ के सम्प्रदाय में भाष्यकार श्रीपतिपण्डिताराध्य जी हुए हैं। शक्तिविशिष्टाद्वैत सिद्धान्त वीरशैवमत के नाम से अधिक प्रचलित है। निगमागम प्रसिद्ध इस मत के आचार्य श्रीपतिपण्डिताराध्य ने ब्रह्मसूत्र पर भाष्य लिखकर अपने सिद्धान्त को श्रुतिसम्मत बताया है।

पं. हयवदन राव ने १६३६ ई. में प्रकाशित श्रीकरभाष्य के अपने सम्पादकीय वक्तव्य में भाष्यकार श्रीपतिपण्डिताराध्य का समय १४वीं शताब्दी माना है। इसी प्रकार १६७५ में प्रकाशित "भारतीय दर्शन का इतिहास" (भाग ४ व ५) में डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त ने भी भाष्यकार का समय १४वीं शताब्दी सिद्ध किया है। किन्तु पण्डित हयवदन राव के अभिमत को चित्रकूरी नारायणराव ने अपने सम्पादित पालकरकी सोमनाथ के "पण्डिताराध्य चरित्र" नामक काव्य की भूमिका में खण्डन कर उनका समय ११वीं शताब्दी निश्चित किया है। इसके अलावा काशी जंगमवाड़ी मठ के सुप्रसिद्ध प्राचीन ग्रन्थालय "ज्ञानमन्दिर" में विद्यमान पाण्डुलिपि से भी भाष्यकार का समय १०७० ई. सिद्ध होता है। पण्डित हयवदन

राव का कथन है कि इस भाष्य में मध्वपद का तीन बार प्रयोग हुआ है। अतः श्रीपति पण्डिताराध्य मध्वाचार्य पूर्व नहीं, बल्कि बाद के हैं। इसका समाधान यह है कि काशी की पाण्डुलिपि में "मध्वपद" का कहीं भी उल्लेख नहीं है। मैसूर के डॉ. डी.जी. सिद्धप्पाराध्य ने भी अपने श्रीकरभाष्य के प्रथम भाग के कन्नड़ अनुवाद में भाष्यकार का समय १०७० ई. निर्धारित किया है। साथ ही साथ १९७७ में मैसूर के ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट के विद्वान् एम.जी. नंजडाराध्य ने भी संशोधन के बाद इसी बात की पुष्टि की है। १९८७ में बेंगलौर विश्वविद्यालय के संस्कृत विभागाध्यक्ष डॉ. एम. शिवकुमार स्वामी ने अपने द्वारा सम्पादित कन्नड़भाषा के "सिद्धान्त शिखामणि का एक अध्ययन" नामक ग्रन्थ में ग्रन्थकार शिवयोगी शिवाचार्य का समय निर्धारण करते समय श्रीकरभाष्यकार के काल को भी निर्दिष्ट करके उपर्युक्त सभी विद्वानों के मत को सुदृढ़ कर दिया है। अतः इन सभी विद्वानों के मत का अवलोकन करने के बाद यह सिद्ध हो जाता है कि श्रीपतिपण्डिताराध्य का समय १०७० ई. ही है।

भाष्यकार का निवास-स्थान विजयवाड़ा प्रतीत होता है। इस प्रसंग में आन्ध्रप्रदेश के विजयवाड़ा नगर में स्थित मल्लिकेश्वर देवालय में चालुक्य वंश के महामण्डलेश्वर पल्लकेतु नाम के राजा का एक शिलाशासन उल्लेखनीय है। उसका समय १२वीं शताब्दी माना गया है। उस शासन के अन्त में निम्नलिखित श्लोक प्राप्त है-

ततः श्रीपतिपण्डिताराध्यनाम्ना भक्तोत्तमेन च।
शिवभक्त एव नूनं देवर्षिभ्योऽधिक इति।।

चीनाम्बरेऽग्निं संस्थाप्य शमीकोमलशाखया।
बद्धे मल्लेश्वरः प्रीतः प्रत्यक्षः समजायत।।

अर्थात् श्रीपतिपण्डिताराध्य ने शिवभक्ति की महिमा को दिखाने के लिये रेशम के वस्त्र में अग्नि रखकर शमीलता से उसे बाँधकर अग्निस्तम्भन-विद्या को प्रदर्शित किया था। श्रीपतिपण्डिताराध्य के अनुयायी वीराराध्य द्वारा रचित "धर्मगुप्ताभ्युदय" नामक तेलगू भाषा के ग्रन्थ में इस बात की पुष्टि करते हुए लिखा है कि भाष्यकार बेजवाड़ (विजयवाड़ा) में ११वीं शताब्दी में अवश्य थे। अतः उनका स्थान विजयवाड़ा ही होना चाहिए। शिला-शासन के आधार पर यह स्वीकार करना होगा कि पल्लकेतु राजा के गुरु के रूप में भाष्यकार श्रीपतिपण्डिताराध्य विजयवाड़ा में रहा करते थे।

२. श्रीकरभाष्य के विशेष स्थल

प्रथम अध्याय

इस अध्याय के प्रथम पाद में तीन बातों का मुख्यरूप से प्रतिपादन किया गया है। (१) एक तो यह है कि चर और अचर स्थावरजंगमात्मक सारे जगत् की सृष्टि, स्थिति और

लय का कर्त्ता परशिवात्मक परब्रह्म ही है। यह शिव परमंगलविग्रह, कल्याणगुण और परिपूर्ण स्वभाव का है। वेदों का मुख्य प्रतिपाद्य यही है। निग्रह और अनुग्रह अर्थात् बन्ध और मोक्ष का दाता भी परशिव ही है। (२) दूसरी बात यह है कि इस परशिवात्मक ब्रह्मपदवी की प्राप्ति के लिए वेदों में प्रतिपादित पति, पशु और पाश इन तीन तत्त्वों का ज्ञान आवश्यक है। पशुभाव और पाश की निवृत्ति के लिए लिंगदीक्षा का अनुष्ठान मुमुक्षु के लिए आवश्यक है। तभी परशिव की प्राप्ति हो सकती है। (३) तीसरी बात यह है कि शिव ही परब्रह्म है। इस चराचरात्मक जगत् के अन्दर सर्वत्र उसकी स्थिति है। वह नित्यतृप्त है, इस जगत् से विलक्षण है, आनन्द-रूप और परंज्योति स्वरूप है। गायत्रीमंत्र का प्रतिपाद्य भी परशिवात्मक परशिव ही है। इसी प्रसंग में निर्दिष्ट है कि गुरुलिंग, शिवलिंग, प्राणलिंग, दिव्यलिंग, भावलिंग और प्रसादलिंग ये सब परशिवात्मक परब्रह्म के ही विविध स्वरूप हैं। सोपान की पद्धति से उन लिंगों की उपासना से अन्ततः भक्त स्वयं शिवस्वरूप हो जाता है। इस प्रकार भाष्यकार ने जागतिक अवस्था में शिव की पशुपतिपाशतात्मकता के कारण भेदभाव का और मुक्तावस्था में केवल शिवात्मकता के बचे रहने से अभेदवाद का प्रतिपादन कर यहाँ भेदाभेदवाद की स्थापना की है। दण्ड और दण्डी अथवा अंग और अंगी के समान परस्पर संसृष्ट भेदवाद का और घट एवं पट के समान असंसृष्ट भेदभाद का भी यहाँ निराकरण किया गया है।

द्वितीय पाद में पहले यह संशय उठाया गया है कि कुछ अस्पष्ट स्वरूप वाले पद ब्रह्म का प्रतिपादन करते हैं अथवा इनकी अर्थान्तर बोधकता है। तदनन्तर इन सब पदों की मुख्य वृत्ति परशिवात्मक परब्रह्म में ही हैं, अर्थात् ये सब पद आपात दृष्टि से अन्य-अन्य अर्थों का बोध कराते हुए प्रतीत होते हैं, किन्तु इनका मुख्य अर्थ परशिव ब्रह्म ही है, इस बात को सिद्ध किया गया है। प्रसंगवश यहाँ यह भी प्रतिपादित किया गया है कि भगवान् शिव को अर्पित प्रसाद वैदिक और अवैदिक सभी प्रकार के भक्तों के लिए भक्तिपूर्वक स्वीकार करने योग्य है।

तृतीय पाद में इष्टलिंग की पंच ब्रह्मात्मकता और षट्त्रिंशत् तत्त्वात्मकता का प्रतिपादन किया गया है, अर्थात् ईशान, तत्पुरुष आदि पाँच मंत्र, जो शास्त्रों में पंच ब्रह्म के नाम से प्रसिद्ध हैं, तथा शिव से लेकर पृथ्वीपर्यन्त ३६ तत्त्व, ये सब परशिवात्मक परब्रह्म से आविर्भूत हैं। वेदों में कुछ वचन ऐसे भी मिलते हैं जिनसे परशिव की स्पष्ट प्रतीति नहीं होती। ऐसे वाक्यों का भी समन्वय अपनी उपासना के बल पर परम ब्रह्म पर शिव में ही करना चाहिए।

चतुर्थ पाद में श्रौतविधि के अनुसार लिंगधारण की और भस्मधारण की विधि का सप्रमाण निरूपण किया गया है। प्रसंगवश यहाँ पुनः इस बात को सप्रमाण प्रस्तुत किया गया है कि शिवपादोदक (निर्माल्य) और शिवप्रसाद का ग्रहण सभी भक्तों को, विशेषकर

लिंगदीक्षा सम्पन्न वीरशैवों को अवश्य स्वीकार करना चाहिए। यहाँ निर्विशेषाद्वैत नाम से प्रसिद्ध आचार्य शंकर के द्वारा प्रतिपादित ''यह जगत् मिथ्या है'' इस सिद्धान्त का विस्तार के साथ खण्डन कर जगत् की सत्यता का तथा उसकी शिवात्मकता का प्रतिपादन किया गया है।

द्वितीय अध्याय-इस अध्याय में वेदन और वेदान्त के विरुद्ध स्मृति आदि शास्त्रों और कुतर्कों का खण्डन करते हुए इस जगत् के जन्म-स्थिति-ध्वंस के मूलकारण के रूप में शिव की प्रतिष्ठा की गई है। यही परब्रह्म स्वरूप है, सच्चिदानन्द स्वरूप है, सर्वशक्तिमान् है, सारे जगत् से विलक्षण है, चराचरात्मक सारे प्रपंच का कारण है, क्रीड़ा के लिये ही सर्वमंगलमांगल्य शरीर को धारण करता है। शिव की जगत्कारणता के विरोध में उपस्थापित तर्कों का भी यहाँ पूरी तरह से खण्डन कर दिया गया है और बताया गया है कि भेदाभेदवाद ही ब्रह्मसूत्रकार बादरायण को अभिप्रेत है।

आगे द्वैतमत में और अद्वैतमत में नाना प्रकार के दोषों की उद्भावना की गई है और बताया गया है कि इन दोनों सिद्धान्तों में भक्तिशास्त्र और विधिनिषेध व्यवस्थापक वेदशास्त्र, आगम, पुराण आदि सब व्यर्थ हो जायेंगे। प्रसंगवश यहाँ सांख्ययोग न्यायवैशेषिक आदि तर्कप्रधान कर्कश वादों का भी खण्डन किया गया है। सांख्यसम्मत प्रधान (प्रकृति) की जगत्कारणता का खण्डन कर वेदप्रतिपादित ब्रह्म कारणता को स्थापित किया गया है।

दूसरे पाद में श्रुति विरुद्ध सांख्य, वैशेषिक और अद्वैतमत का विशेषरूप से खण्डन किया गया है। परमेश्वर की निर्विशेषता के व्यवस्थापक शुद्धाद्वैत, बुद्धाद्वैत, शुष्काद्वैत, शून्याद्वैत और मिथ्याद्वैत का सप्रमाण खण्डन किया गया है।

तीसरे पाद में पहले श्रुतियों के परस्पर विरोधी अर्थ के प्रतिपादक वाक्यों के आधार पर ब्रह्म की कारणता ही नहीं सिद्ध हो सकती, अर्थात् अनेक श्रुतिवाक्य परस्पर विरोधी सिद्धान्तों का प्रतिपादन करते हैं, अतः इनसे कोई बात सिद्ध नहीं की जा सकती, इस शंका का विशेष रूप से परिहार किया गया है। आकाश आदि पंचमहाभूतात्मक जगत् ब्रह्म का कार्य है, अतएव जन्य है और इसी से स्थावरजंगमात्मक सारे जगत् की सृष्टि होती है, एक यह पक्ष है। दूसरा पक्ष यह है कि नित्य शुद्ध बुद्ध परमशिव से ही सारे प्रपंच की सृष्टि होती है। उभयविध वाक्य श्रुतियों में उपलब्ध होते हैं। परस्पर विरोधी इन श्रुति वाक्यों का समाधान भी यहाँ किया गया है।

चौथे पाद में बताया गया है कि जीव ब्रह्म का कार्य है, तो भी उसमें विद्यमान चैतन्य उसका स्वाभाविक गुण है। वह जन्य अथवा अनित्य नहीं है, पाश के कारण उसमें मलिनता आ जाती है, इसी के कारण यह जीव शिव से भिन्न सा प्रतीत होता है। वह सांख्यसंमत लिंगशरीर को धारण कर इस प्रपंच में डूबता-उतराता रहता है। वास्तव में इसका ज्ञानात्मक स्वरूप ही नहीं, प्राण-इन्द्रिय आदि का स्वरूप भी परमशिव से ही सत्ता को प्राप्त करता

है। इस विषय का यहाँ स्पष्टरूप से प्रतिपादन किया गया है और जीवात्मा के नाम और रूप की विशद व्याख्या की गई है।

तृतीय अध्याय-इस अध्याय के प्रथम पाद में अनेक विशिष्ट विषयों का निरूपण किया गया है। प्रथमतः यहाँ जीव के लोकान्तर में जाने की बात उठाई गई है। परमेश्वर की आज्ञा स्वरूप वेद और वेदान्त स्वरूप, वर्ण और आश्रम के अनुकूल स्रोत और मार्ग से सत्य कर्मों के अनुष्ठान से सारे पाप नष्ट हो जाते हैं, पापों का क्षय होने पर श्रुति, आगम आदि सत्य शास्त्रों के विचार में मनुष्य को विश्वास होने लगता है, विश्वास और श्रद्धा-भक्ति से विचार करने से नित्य और अनित्य वस्तुओं की पहचान होने लगती है, इस पहचान से अर्थात् विवेक-ज्ञान से ऐहिक और पारलौकिक फलभोग के प्रति व्यक्ति विरक्त हो जाता है, इस सम्पत्ति की प्राप्ति को देखकर आचार्य उसकी योग्यता को पहचान कर उस पर अनुग्रह करता है, आचार्य के अनुग्रह के कारण ही वह शिष्य पति, पशु, पाश नामक तीन तत्त्वों के स्वरूप पर विचार करता है, इस प्रसंग में वह शिवयोग का अभ्यास करता है, जिससे कि चित्त एकाग्रता का लाभ होकर उसमें शिव-साक्षात्कार की योग्यता आने लगती है। इस स्थिति का बार-बार अभ्यास करने से उसकी अहन्ता और ममता के अभिमान की निवृत्ति हो जाती है,इस अभिमान के निवृत्त हो जाने से वह शिव के साथ समरस हो जाता है। जो व्यक्ति इस प्रक्रिया का अनुसरण नहीं करता ऐसे पापियों की संसार-निवृत्ति कभी नहीं होती, वह घोर नरक की वेदना भोगता रहता है।

द्वितीय पाद में परशिव की ब्रह्मात्मकता का विस्तार से निरूपण किया गया है। परब्रह्म के स्वरूप और लक्षण का यहाँ विशेषरूप से विवरण मिलता है। तीसरे पाद में परशिव की उपासना-पद्धति का विस्तार से निरूपण किया गया है। चतुर्थ पाद में ब्रह्मचर्य आदि चार आश्रमों का विस्तार से निरूपण करने के बाद 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यों के द्वारा प्रतिपादित शिव और जीव के उपास्य और उपासकभाव पर दहरविद्या, शाण्डिल्यविद्या आदि की सहायता से विचार किया गया है।

चतुर्थ अध्याय- यहाँ प्रथम पाद में उपनिषद् आदि में वर्णित सभी विद्याओं की फलश्रुति वर्णित है। द्वितीय पाद में, ''त्वम्'' पद से बोधित होने वाले जीवात्मा की उत्क्रान्ति आदि दशाओं का वर्णन किया गया है। तृतीय पाद में अर्चि आदि मार्गों से गमन-आगमन का फल प्रदर्शित है। चतुर्थ पाद में जीव-भाव की स्वाभाविक निवृत्ति के साथ शिवभाव की प्राप्तिरूप परम् पुरुषार्थ का विशेषरूप से वर्णन किया गया है। इस प्रसंग में श्रीकरभाष्य में निरूपित है कि भगवान् शिव का स्थान करोड़ों सूर्यों के समान प्रकाशमान है। साधक की सारी कामनाएं यहाँ पूर्ण हो जाती हैं। यह अत्यन्त विशुद्ध नित्य, अव्यय धाम है, इस दिव्य पद को प्राप्त कर साधक सारे आन्तर और बाह्य क्लेशों से मुक्त होकर सर्वज्ञ, सर्वदा शुद्ध और परिपूर्ण हो जाता है। पारमेश्वरी शक्ति से सम्पन्न होकर वह अपनी इच्छा के

अनुसार सदेह अथवा विदेह अवस्था में रहता है। इसके शरीर, इन्द्रिय आदि विशुद्ध, निर्विकार रहते हैं। ज्ञान और योग का अभ्यास करने वाले ऐसे महात्मागण इस परम शिवधाम को प्राप्त कर लेते हैं। घोर संसार-मण्डल में उनको इसके बाद कोई जन्म नहीं लेना पड़ता है।

इस प्रकार श्रीकरभाष्य में जीव और ब्रह्म की संसारदशा में भिन्नता और मोक्ष दशा में अभिन्नता का प्रतिपादन करते हुए कहा गया है कि इस शास्त्र का शिवताप्राप्ति ही महाफल है और यही परम पुरुषार्थ है।

संक्षेप में, भाष्यकार श्रीकर ने इस भाष्य में बताया है कि परशिव के इष्टलिंग को धारण करने वाले भक्त वीरशैवों को गुरु से दीक्षा लेकर पति, पशु और पाश नामक तीन तत्त्वों के स्वरूप को भली-भाँति जान लेना चाहिए। इसके बाद निगम और आगम दोनों में प्रतिपादित भक्ति, क्रिया (कर्म) और ज्ञान की सहायता से स्थूल और सूक्ष्म, चित् और अचित् सारे प्रपंच के प्रकाशक षट्स्थल स्वरूप परब्रह्म परशिव के साक्षात्कार के कारण, अनेक जन्मों के संचित शिवार्पित यजनयाजन, तपोध्यान आदि अनेक पुण्य कर्मों के अनुष्ठान से उत्पन्न अपूर्व की सहायता से स्थूल, सूक्ष्म और पर नामक त्रिविध शरीरगत आणव, कार्म और मायीय नामक तीनों प्रकार के मलों को नाश करने वाले, कारुण्य, कल्याण, कैवल्य नामक तीनों विभूतियों को देने वाले, अष्टावरण और पंचाचार का स्वरूप सद्गुरु के कृपा-कटाक्ष से प्राप्त कर शक्तिपात से सम्पन्न अभिमान रहित शुद्ध अन्तःकरण वाला भक्त साधक भक्ति और वैराग्यमार्ग का आश्रय लेकर श्रवण, मनन, निदिध्यासनपूर्वक भक्तिभाव से परमशिव की उपासना करके शिव का साक्षात्कार प्राप्त कर लेता है। उसे परशिवत्व की प्राप्ति हो जाती है। इस मत में यही महापुरुषार्थ है।

३. शक्तिविशिष्टाद्वैत

शक्तिविशिष्टाद्वैत शब्द का अर्थ है "शक्तिविशिष्ट जीव" और "शक्तिविशिष्ट शिव" का सामरस्य, अर्थात् जीव और शिव का परस्पर एकाकार होना। पूर्वाचार्यों द्वारा कथित व्युत्पत्ति इस प्रकार है -

"शक्तिश्च शक्तिश्च शक्ती, ताभ्यां विशिष्टौ (जीवेशौ)
शक्तिविशिष्टौ, तयोरद्वैतं शक्तिविशिष्टाद्वैतम्।"

इसका तात्पर्य यह है कि स्थूलचिदचिदात्मक शक्तिविशिष्ट जीव और सूक्ष्मचिदचिदात्मक शक्तिविशिष्ट शिव, इन दोनों का अद्वैत (सामरस्य) ही शक्तिविशिष्टाद्वैत है। सिद्धान्तशिखामणि में वीरशैव पद की व्युत्पत्ति इस प्रकार दी गई है-

वीशब्देनोच्यते विद्या शिवजीवैक्यबोधिका।
तस्यां रमन्ते ये शैवा वीरशैवास्तु ते मताः।।

अर्थात् "वी" का अर्थ है ज्ञान अथवा विद्या। "र" का अर्थ है रमण करना। शिव तथा जीव के अभेद अर्थ को बताने वाली जो विद्या है उसमें रमण करने वाला शिवभक्त ही वीरशैव कहलाता है। अन्यत्र यह व्युत्पत्ति इस प्रकार दी गई है।

विशब्दो वा विकल्पार्थो रशब्दो रहितार्थकः।
विकल्परहितं शैवं वीरशैवं प्रचक्षते।।

(क्रियासार, भाग, १, पृ. ११)

शक्ति परशिवब्रह्म में अपृथक्सिद्ध होकर रहने वाला विशेषण है। परब्रह्म स्वभावतः अपृथक्सिद्ध विशेषण से विशिष्ट है। शक्तिरूप अपृथक्सिद्ध विशेषण विशिष्ट ब्रह्मतत्त्व का प्रतिपादन करना ही शक्तिविशिष्टाद्वैत सिद्धान्त का रहस्य है। विशेषरूप से यह शक्ति परशिव ब्रह्म में अविनाभाव सम्बन्ध से रहती है और नित्य है। श्वेताश्वर उपनिषद् (६-८) में कहा गया है-

पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते।
स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च।।

इस श्रुति से स्पष्ट है कि शक्ति परशिव ब्रह्म में स्वाभाविक रीति से रहकर ज्ञानक्रियादि रूप से नाना प्रकार की हो जाती है। यहाँ स्वाभाविकी पद शक्ति की नित्यता को सिद्ध करता है।

विमर्शाख्या पराशक्तिर्विश्ववैचित्र्यकारिणी।
यस्मिन् प्रतिष्ठिता ब्रह्म तदिदं विश्वभाजनम्।।

यथा चन्द्रे स्थिरा ज्योत्स्ना विश्ववस्तुप्रकाशिनी।
तथा शक्तिर्विमर्शाख्या प्रकाशे ब्रह्मणि स्थिरा।।

अन्तःकरणरूपेण जगदङ्कुररूपतः।
यस्मिन् विभाति चिच्छक्तिर्ब्रह्मभूतः स उच्यते।।

इस प्रकार वीरशैव-सिद्धान्तग्रन्थ 'सिद्धान्तशिखामणि' में भी शिव तथा शक्ति में अविनाभाव सम्बन्ध कहा गया है। जो सम्बन्ध अलग नहीं किया जा सकता, वह अविनाभाव है। सूर्य में प्रभा, चन्द्र में चन्द्रिका, अग्नि में दाहकता, पुष्प में गन्ध, शर्करा में मिठास जिस

प्रकार अविनाभाव सम्बन्ध से रहते हैं, उसी प्रकार शक्ति शिव में अविनाभाव सम्बन्ध से विद्यमान है।

४. जीव-विचार

रेणुकाचार्य के द्वारा अगस्त्य महर्षि को उपदेश देते हुए कही हुई बात सिद्धान्त-शिखामणि में निम्नलिखित श्लोकांश में पाई जाती है -

अनाद्यविद्यासम्बन्धात्तदंशो जीवनामकः।।

जीव शिवांशरूप है, इस अभिप्राय को ब्रह्मसूत्र ने भी "अंशो नानाव्यपदेशात्" इस सूत्र से स्पष्ट किया है और "मुण्डक श्रुति" भी इस प्रकार कहती है-

यथा सुदीप्तात् पावकाद् विस्फुलिङ्गाः सहस्त्रशः प्रभवन्ते सरूपाः।
तथाक्षराद्विविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति।।

जैसे प्रदीप्त अग्नि से अग्निस्वरूप अनन्त चिनगारियाँ निकलती हैं और फिर उसी में समाप्त हो जाती हैं, उसी तरह परब्रह्म से उसके अंशरूप अनन्तानन्त जीव उत्पन्न होते हैं और फिर उसी में लीन हो जाते हैं। वीरशैव सिद्धान्त में शिव और जीवों का पारमार्थिक भेदाभेद बताया गया है। यहाँ अग्नि और उस से आविर्भूत कण, इन दोनों में न अत्यन्त भेद ही है, न अभेद ही है इसलिए जैसे यहाँ भेदाभेद को अङ्गीकार करते हैं, वैसे ही शिव से आविर्भूत शिवांशवाचक जीवों में तथा शिव में आत्यन्तिक भेद अथवा अभेद की कल्पना नहीं करनी चाहिए, प्रत्युत भेदाभेद को ही स्वीकार करना चाहिए। इसलिए वीरशैव आचार्यों ने शिव तथा जीव में पारमार्थिक भेदाभेद को ही अङ्गीकार किया है। इसी कारण से वीरशैव मत को भेदाभेदमत (द्वैताद्वैतमत) भी कहते हैं।

"द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते" इत्यादि वाक्य द्वैत का प्रतिपादन करते हैं तथा "तत्त्वमसि", "अहं ब्रह्मास्मि", "नेह नानास्ति किंचन" इत्यादि वाक्य अद्वैत का प्रतिपादन करते हैं। इनके परस्पर-विरोध का परिहार करते हुए वीरशैव आचार्यों ने इसी मार्ग का अनुसरण किया है। इसलिये वीरशैव सिद्धान्त में सब श्रुतियों का समन्वय हो जाता है। इस विषय को वीरशैवमत भाष्यकार शक्तिविशिष्टाद्वैत कुलपति तार्किक चूड़ामणि श्रीकराचार्य उपनाम वाले श्रीपति पण्डित जी ने स्वविरचित "श्रीकरभाष्य" में-

द्वैताद्वैतमते शुद्धे विशेषाद्वैतसंज्ञके।
वीरशैवैकसिद्धान्ते सर्वश्रुतिसमन्वयः।।

ऐसा उल्लेख किया है। इससे भी स्पष्ट है कि वीरशैवमत भेदाभेद अर्थात् द्वैताद्वैत सिद्धान्त का प्रतिपादक है।

५. तत्त्व-विचार

"एकमेवाद्वितीयम्" "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म", "सर्वं खल्विदं ब्रह्म", "प्रज्ञानं ब्रह्म" इत्यादि श्रुतिप्रमाणानुसार अद्वितीय सच्चिदानन्दस्वरूप, सत्य नित्य, सकल चराचर प्रपंचस्वरूप, आद्यन्तरहित, उपमातीत और सर्वशक्तिसमन्वित उस परशिव ब्रह्म में अविनाभाव सम्बन्ध से विद्यमान विमर्शशक्ति का सफुरण ही षट्त्रिंशत्प्रकारक तत्त्वरूप से परिणत होता है। वे ३६ तत्त्व ये हैं -

शिव, शक्ति, सदाशिव, ईश्वर, शुद्धविद्या, माया, कला, विद्या, राग, काल, नियति, पुरुष, प्रकृति, बुद्धि, अहङ्कार, मन, श्रोत्र, त्वक्, नेत्र, जिह्वा, घ्राण, वाक्, पाणि, पाद, पायु, उपस्थ, शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध, आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथिवी। ये छत्तीस तत्त्व श्रुतिसिद्ध हैं। इसी विषय को "वृद्धजाबालोपनिषद्" ने भी -

"पुनस्तं होवाच कानि षट्त्रिंशत्तत्त्वानीति
स तस्मा आह शिवशक्ति सदाशिवेश्वर-
शुद्धविद्या एतानि शुद्धानि पञ्चतत्त्वानि
माया कालो नियतिः कला विद्या रागः पुरुष
इति शुद्धाशुद्धानि सप्त तत्त्वानि"

इत्यादि वाक्यों से कहा है। इसी प्रकार से "महानारायणोपनिषद्" में भी षट्त्रिंशत् तत्त्वों का विवरण है।

शक्त्यण्डमृत्पिण्डमुपाददानो मायाण्डचक्रभ्रमणक्रमेण।
मूलाण्डदण्डेन मुहुर्विधत्ते ब्रह्माण्डभाण्डं भगवान् कुलालः।।

इस श्लोक में षट्त्रिंशत् तत्त्वात्मक जगत्सृष्टि के सब विषय भरे हुए हैं। निगमागमप्रसिद्ध ये षट्त्रिंशत् तत्त्व सच्चिदानन्दरूपी और शक्तिविशिष्ट परशिवब्रह्म के परिणामरूप होने के कारण वीरशैव-सिद्धान्त परिणामवाद और जगत् सत्यत्ववाद का बोध कराता है।

६. परिणामवाद

चराचरात्मक यह समस्त प्रपञ्च शक्तिविशिष्ट परशिव का परिणाम रूप है। साक्षात् शक्तिविशिष्ट परशिव ही समस्त रूप से प्रकाशता है, ऐसा निगम और आगम उद्घोष कर रहे हैं। इसी विषय का श्रीरेणुकभगवत्पादाचार्य जी ने "सिद्धान्तशिखामणि" में इस प्रकार प्रतिपादन किया है -

आत्मशक्तिविकासेन शिवो विश्वात्मना स्थितः।
कुटीभावाद्यथा भाति पटः स्वस्य प्रसारणात्।।
पत्रशाखादिरूपेण यथा तिष्ठति पादपः।
तथा भूम्यादिरूपेण शिव एको विराजते।। परि-१०

वृक्षस्य पत्रपुष्पादि वटबीजे स्थितं यथा।
तथा हृदयबीजस्थं विश्वमेतत्परात्मनः।। परि-२०

अर्थात् वस्त्र जैसे अपने प्रसारण से वस्त्रमन्दिर (डेरा) होकर दीख पड़ता है वैसे ही शिव अपने में नित्य सम्बन्ध से रहने वाली विमर्श शक्ति के विकास से विश्वरूप होकर दिखते हैं और वृक्ष जैसे पत्र शाखादि रूप से विराजमान होता है, वैसे ही शिव भूति-जलादिरूप से विराजते हैं। अतिविशाल वटवृक्ष के पत्रपुष्प फलादि उस वट-बीज में जैसे सूक्ष्मरूप से विलीन रहते हैं, वैसे ही चराचरात्मक यह प्रपञ्च परमात्मा के हृदयरूप बीज में सूक्ष्मरूप से विलीन रहता है। यही विषय शिवसूत्र में -

"स्वशक्तिप्रचयोऽस्य विश्वम्" (३-३०)

ऐसा और "सर्वमङ्गला" नामक शास्त्र में प्रतिपादित किया गया है कि शक्ति और शक्तिमान् दो पदार्थ हैं -

शक्तिश्च शक्तिमांश्चैव पदार्थद्वयमुच्यते।
शक्तयोऽस्य जगत् कृत्स्नं शक्तिमांस्तु महेश्वरः।।
"बहु स्यां प्रजायेय" (छान्दोग्य उपनिषद् ६-२-३) में

"मैं एक ही परब्रह्म नानाविध प्रपञ्चरूप से परिणत हुआ करता हूँ" ऐसा बताया गया है।

यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च।

ऐसा इस मुण्डकश्रुति (१-१-७) में कहा गया है, अर्थात् मकड़ी जैसे अपने विशिष्ट स्वरूप से ही जाल का निर्माण कर फिर अपने विशिष्ट स्वरूप में ही उस जाल को लीन कर लेती है, शक्तिविशिष्ट परशिव स्वशक्ति-विकासरूप प्रपञ्च को अपने विशिष्ट स्वरूप से ही निर्माण कर फिर अपने विशिष्ट स्वरूप में ही लीन कर लेता है।

७. जगत्सत्यत्व-विचार

शक्तिविशिष्ट परशिवब्रह्म से समुत्पन्न हुआ चराचरात्मक यह सकल जगत् मिथ्या नहीं, किन्तु सत्य है, इस विषय की अनन्त श्रुतियाँ मुक्तकण्ठ से घोषणा कर रही हैं। तैत्तिरीयश्रुति (आनन्दवल्ली ६) कहती है -

सोऽकामयत। बहुस्यां प्रजायेयेति। स तपोऽतप्यत।
स तपस्तप्त्वा इदं सर्वमसृजत। यदिदंकिंच।
तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत्। तदनुप्रविश्य।
सच्च त्यच्चाभवत्। निरुक्तं चानिरुक्तं च। निलयनं
चानिलयनं च। विज्ञानं चाविज्ञानं च। सत्यं चानृतं
च सत्यमभवत्। यदिदं किञ्च। तत्सत्यमित्याचक्षते।

यही विषय सिद्धान्तशिखामणि में इस प्रकार वर्णित है -

यस्मादेतत् समुत्पन्नं महादेवाच्चराचरम्।
तस्मादेतन्न भिद्येत यथा कुम्भादिकं मृदः।।

शिवतत्त्वात् समुत्पन्नं जगदस्मान्न भिद्यते।
फेनोर्मिबुद्बुदाकारो यथा सिन्धोर्न भिद्यते।।

यथा पुष्पपलाशादिर्वृक्षरूपान्न भिद्यते।
तथा शिवात्पराकाशाज्जगतो नास्ति भिन्नता।।

अर्थात् मृत्तिका से बनी हुई घटादि वस्तुएँ जैसे उस मृत्तिका से भिन्न नहीं रहती हैं, वैसे ही शिव से निर्मित्त हुआ चराचरात्मक यह जगत् शिव से भिन्न नहीं रहता। समुद्र से उत्पन्न हुए फेन, ऊर्मि और बुद्बुद् जैसे उस समुद्र से भिन्न नहीं रहते, उसी तरह शिवतत्त्व से उत्पन्न हुआ यह जगत् शिव से भिन्न नहीं रहता। पत्र, पुष्प और शाखादिक जैसे वृक्ष स्वरूप से भिन्न नहीं रहते, वैसे ही चराचरात्मक यह जगत् पराकाश स्वरूप शिव से भिन्न नहीं रहता।

८. प्रमाण-विचार

वीरशैव-सिद्धान्त में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द ये तीन ही प्रमाण अङ्गीकृत हैं। अन्य दार्शनिकों के द्वारा अङ्गीकृत उपमान आदि प्रमाण भी प्रत्यक्ष,अनुमान और शब्द इन तीन प्रमाणों में ही अन्तर्भूत हो जाते हैं, ऐसा वीरशैवमताचार्यो ने प्रमाण-निरूपण-प्रसङ्ग में स्पष्ट रीति से प्रतिपादन किया है। इन आचार्य भगवत्पादों का अभिप्राय यह है कि अनुपलब्धि प्रमाण प्रत्यक्ष प्रमाण में, उपमान, अर्थापत्ति और सम्भव, ये तीन अनुमान प्रमाण में, तथा ऐतिह्य शब्द प्रमाण में अन्तर्भूत हो जाते हैं।

९. लिङ्गाङ्गसामरस्य-विचार

वीरशैव-सिद्धान्त में परशिव ब्रह्म का "स्थल" नाम से निर्देश किया गया है।

स्थीयते लीयते यत्र जगदेतच्चराचरम्।
तद् ब्रह्म स्थलमित्युक्तं स्थलतत्त्वविशारदैः।।

अर्थात् यह चराचरात्मक जगत् जिसमें उत्पत्ति और लय को पाता है, वही ब्रह्म "स्थल" नाम से कहा गया है। स्थलरूपी यह परशिव ब्रह्म अपनी लीला से "अङ्गस्थल" और "लिङ्गस्थल" नाम से दो प्रकार का हुआ है। पूर्वोक्त अचिच्छक्तिविशिष्ट जीव ही अङ्गपदवाच्य है और चिच्छक्तिविशिष्ट परशिव ही लिङ्पदवाच्य है, यह शिवलिंङ्ग भक्तानुग्रह के निमित्त स्थूल, सूक्ष्म और कारण नामक शरीर के भेद से इष्टलिङ्ग, प्राणलिङ्ग और भावलिङ्ग नाम से तीन प्रकार का होता है। अङ्ग भी "त्यागाङ्ग", "भोगाङ्ग", "योगाङ्ग" नाम से तीन प्रकार का होता है। यह अङ्गस्थल अवान्तरभेद से चौवालीस (४४) प्रकार का और लिङ्गस्थल सत्तावन (५७) प्रकार का होता है, दोनों मिलकर १०१ स्थल होते हैं। एकोत्तर शतस्थलात्मक लिङ्गाङ्गसामरस्यजन्य ज्ञान ही मोक्ष का मूल कारण है।

जले जलमिव न्यस्तं वह्नौ वह्निरिवार्पितः।
परे ब्रह्मणि लीनात्मा विभागेन न दृश्यते।।

(सि. शि. परि. २०)

रेणुकाचार्य जी की इस उक्ति के अनुसार लिङ्गाङ्गी वीरशैव षट्स्थल के स्वरूप का ठीक से अधिगमन कर पानी में पानी की तरह, अग्नि में अग्नि की तरह उस परशिव ब्रह्म में सामरस्य को पाकर शिवसायुज्य को प्राप्त कर लेता है। शुद्धात्मा अङ्ग नामक जीव का लिङ्ग नामक शिव में सामरस्य को प्राप्त कर लेना ही "लिङ्गाङ्गसामरस्य कहलाता है। यही "शिवजीवैक्य" है।

पुनश्च श्रीकण्ठभाष्य और श्रीकरभाष्य के अतिरिक्त ब्रह्मसूत्र पर एक और शैवभाष्य है जिसे नीलकण्ठ ने १४वीं शती में लिखा था। उसका नाम ब्रह्ममीमांसा है। वह शैवसिद्धान्तानुसारी भाष्य है। उसका संक्षेप डा. राधाकृष्णन् ने अपने ग्रन्थ भारतीय दर्शन इण्डियन फिलासफी, द्वितीय भाग, लन्दन, प्रथम संस्करण, १९२७, पुनर्मुद्रक, १९५१, पृ. ७२३-७३१ में दिया है। उसमें विशिष्टाद्वैतवाद का प्रतिपादन है। नीलकण्ठ वहाँ लिखते हैं- वयं तु वेद-शिवागमयोः भेदं न पश्यामः (ब्रह्ममीमांसा पृ. १५६)। स्पष्ट है कि शैवागमों और श्रुतियों दोनों के प्रामाण्य-बल पर नीलकण्ठ ने ब्रह्ममीमांसा लिखी है। उनका प्रयोजन शैवागमों को वेदान्त-धारा में लाना है। (सम्पादक)।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. श्रीपति पण्डित, ब्रह्मसूत्र-श्रीकरभाष्य, २ भाग, प्राच्यविद्या संशोधनालय, मैसूर, १९७७।

२. नञ्जुण्डाराध्य, एम.जी., ब्रह्मसूत्रवृत्ति, शंकरमठ वीथिका, मैसूर, १९७४।

३. हिरेमठ, डा. चन्द्रशेखर शर्मा, सिद्धान्तशिखामणि समीक्षा, जंगमवाड़ी मठ, वाराणसी, १९८६।

४. हयवदन राव, सी. इन्ट्रोड्क्शन, टु, श्रीकरभाष्य सहित श्रीकरभाष्य अंग्रेजी अनुवाद भाग दो, बंगलोर, १९३६।

५. शंकरशास्त्री, ब्रह्मसूत्रवृत्ति, शंकरविलास संस्कृत पाठशाला, मैसूर, १९७४।

६. शंकरशास्त्री, ईश-केन-मुण्डक-सिद्धान्तशिखोपनिषद्-वीरशैवभाष्याणि, काशीनाथ ग्रन्थमाला, मैसूर, १९३०।

७. सिद्धप्पा, टी.जी., भगवद्गीता वीरशैवभाष्यम्, काशीनाथ ग्रन्थमाला, मैसूर, १९६६।

८. शिवयोगि शिवाचार्य, सिद्धान्तशिखामणि, तत्त्वप्रदीपिका व्याख्या सहित, सोलापुर, १९०५।

तृतीय अध्याय

ब्रह्मसूत्र का शक्तिभाष्य

ब्रह्मसूत्र पर शक्तिभाष्य के रचयिता श्रीपंचानन तर्करत्न भट्टाचार्य हैं। शक्तिभाष्य के अतिरिक्त उनके अन्य ग्रन्थ हैं - दुर्गासप्तशती का देवीभाष्य और भगवद्गीता का देवीभाष्य। वे श्रीविद्या के उपासक थे। श्रीविद्या का मूर्तिमान् विग्रह श्रीचक्र है। अतएव श्रीचक्र की उपासना ही महाचार्य जी की प्रमुख शाक्तोपासना या शाक्त-साधना थी। शक्तिभाष्य लिखने की प्रेरणा भट्टाचार्य जी को शारीरकभाष्यकार शङ्कराचार्य से ही मिली थी जिन्होंने आनन्दलहरी या सौन्दर्यलहरी की रचना की थी और जिनके सम्प्रदाय में श्रीविद्या और श्रीचक्र की उपासना प्रचलित है।

शक्तिभाष्य के अनुसार 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' सूत्र में मुख्य पद जिज्ञासा है। उससे अधिकारी, प्रयोजन, अभिधेय तथा संबन्ध, इस अनुबन्ध-चतुष्टय का निर्देश होता है। जिज्ञासा हृदय में वृत्तियों के उल्लास-स्वरूप शक्ति-स्पन्द या विमर्श है। वेदान्तशास्त्र की रचना का आधार ब्रह्मजिज्ञासा है। ब्रह्म संबंधी पार्यन्तिक ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा मीमांसा के अनुसार प्रमा है। प्रमा प्रमाता की प्रमाणप्रमेयप्रकर्ष गवेषिका प्रतिभा होती है। प्रतिभा शक्ति की शाक्त-चेतना का उल्लास मात्र होती है।

सृष्टि का उच्छलन चेतना की तरङ्गों से ही सम्भव है। तरङ्गों में दिव्यता की दीप्ति होती है। दित्यता से सबसे पहले देव-सृष्टि होती है। देवों के आदिदेव ब्रह्मा हैं। श्रुति कहती है "ब्रह्मा देवानां प्रथमं सम्बभूव" (मुण्डक १-१-१) । ब्रह्मा ही हिरण्यगर्भ है। श्रुति कहती है- 'हिरण्यगर्भः समवर्तताग्रे' अर्थात् सर्वप्रथम हिरण्यगर्भ ब्रह्मा ही उत्पन्न हुए थे। हिरण्यगर्भ के लिये तन्त्रशास्त्र का शब्द है - परनादगर्भ। यह आद्य विमर्श है जिससे सृष्टि का विसर्जन, प्रसरण और प्रतिसंचरण क्रम से उल्लसित रहता है।

ब्रह्म ही ब्राह्मण है। "सैषा क्षत्रस्य योनिर्यद् ब्रह्म" के अनुसार ब्राह्मण वर्ण सृष्टि का कारण है, यह सिद्ध होता है। इस प्रकार ब्रह्मा के जन्म की जानकारी के बाद उपासक यह जिज्ञासा करता है कि इस ब्रह्मा का जन्म कहाँ से होता है। इस प्रश्न को यत् सर्वनाम के माध्यम से सूत्रकार अनिश्चय के गर्भ में डाल देते हैं। जिससे आदिदेव का आविर्भाव हुआ, वह कौन हो सकता है? श्रुति कहती है- 'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति'। इस प्रयोग में भी यतः शब्द अपना आन्तरिक अर्थ उद्घाटित नहीं करता।

श्रीचक्र के उपासनाक्रम में 'यतः' की वैज्ञानिक प्रक्रिया स्वीकृत की गयी है। वस्तुतः

शिवशक्ति का यामलरूप ही श्रीचक्र है। चर्याक्रम में जैसे स्त्री-पुरुष से सन्तानोत्पत्ति होती है, उसी तरह शिवशक्ति संघट्ट से इस आद्य (अदनीय, भोग्य, पिण्ड, अण्ड, ब्रह्माण्ड आदि) की उत्पत्ति होती है। ब्रह्म वही है। इस दृष्टि से शिवशक्ति का यामल उल्लास ही यह सर्ग है- यह उद्भावना भी स्वाभाविक हो जाती है।

वेदोक्त देवीसूक्त में भगवती परमाम्बा स्वयं कहती हैं - 'अहमेव स्वयमिदं वदामि, जुष्टं देवेभिरुत मानुषेभिः', 'अहं ब्रह्मब्रह्मणी वेदितव्ये', 'भक्तः प्रकृतिपुरुषात्मकं जगत्' इन उदाहरणों के आधार पर 'जन्मादि अस्य यतः' इस सूत्र का परमार्थ भक्तिवाद पर निर्भर प्रतीत होता है।

'तत्तु समन्वयात्' यह सूत्र भी चिति-चैतन्य में प्रतिफलित अचिति के अचेनत्व का समन्वय स्वाभाविक मानता है। चित्कर्तृत्व और अचित्कर्तृत्व के व्यर्थ के ऊहापोह में न जाकर सूत्रकार समन्वय के दृष्टिकोण को ही अपनाते हुए प्रतीत होते हैं। परिणामतः शक्ति का शाक्त चमत्कार भी वहाँ अपनी चमक बिखेरता प्रतीत होता है।

इस प्रकार ब्रह्मसूत्र का प्रत्येक सूत्र कुछ रहस्यों की ओर संकेत करता प्रतीत होता है। उसमें शाक्त रहस्य की रश्मियों का प्रकाश प्रज्वलित है। श्रीपञ्चानन तर्करत्न के हृदय को वह आन्दोलित करने लगा। इनकी शाक्त अनुसंधित्सा ने प्रत्येक सूत्र में उसका अनुदर्शन किया। उनमें चिति का चमत्कार था। शक्तिभाष्य में वही व्यक्त है।

वैयाकरण शब्द को ब्रह्म मानता है। शाक्त तो परमात्मा की सकलशब्दमयी तनु की उपासना ही करता है। वह कहता है -

'तव च का किल न स्तुतिरम्बिके
सकलशब्दमयी किल ते तनुः'।

वह सकल मूर्तियों में जगदम्बिका के रूप का दर्शन करता है -

'निखिलमूर्तिषु मे भवदन्वयो
मनसिजासु बहिः प्रसरासु च।'

(अभिनवगुप्त)

इसलिये ब्रह्मसूत्रों के शब्दों में, पर्शो और वर्णावर्णा के धात्वर्थों में शाक्तदृष्टि समर्थक परम्परा का एक क्रमिक विकास झाँकता प्रतीत हुआ और तर्करत्न की सत्तर्क से प्रभावित प्रतिभा ने इसे शक्तिभाष्य के रूप में अभिव्यक्त कर दिया। नैगमिक और आगमिक अध्येताओं को यह बात पूरी तरह विदित है कि बहुत से ऐसे पारिभाषिक शब्द हैं, जिनसे व्युत्पत्ति के आधार पर विभिन्न अर्थों का उत्सर्जन होता है। सम्प्रदाय प्रसिद्ध परिपाटी के

अनुसार उनके कुछ निश्चित अर्थ लगाये जाते हैं। शक्ति, शक्तिमान्, चित्-अचित्, ब्रह्म, संविद्, विमर्श, माया, प्रकृति, प्रपञ्च, आवरण, कर्म, बन्ध-मोक्ष आदि ऐसे ही शब्द हैं। प्रत्येक दर्शन अपनी पारम्परिक दृष्टि से इनका निगमन करता है और सम्प्रदाय-सिद्ध मान्यता का प्रतिपादन करता है। कुछ ऐसे भी प्रयोग होते हैं जिनसे प्रकरण, प्रसंगों और सन्दर्भों के अनुसार विभिन्न अर्थ अनायास अभिव्यक्त होने लगते हैं।

उदाहरण स्वरूप समन्वयाधिकरण का चतुर्थ सूत्र 'तत्तु समन्वयात्' लिया जा सकता है। इसमें प्रयुक्त तत् आद्य का उपादान है। तत् शब्द में कर्तृत्व का अभिव्यञ्जन होता है। वह माया में भी घटित है और औपचारिक रूप से प्रारम्भ में भी। यहाँ चित् और अचित् दोनों में शक्तित्व का सामानाधिकरण्य निर्दिष्ट है। कभी-कभी कार न रहने पर भी पहले रहने के आधार पर कारवाला घर कहते हैं। इस प्रकार चिद्-अचिद् और अचित्-चित् होने लगते हैं। दोनों मिलकर ब्रह्म होते हैं। इसमें एक विशिष्ट सत्ता का बोध भी होने लगता है। इन्हीं विविधताओं का समन्वय होता है। यह अर्थ ब्रह्मपरक दृष्टि का अभिव्यंजन करता है।

वहीं इन्हीं शब्दों के द्वारा शाक्तभाव का भी अभिव्यंजन होता है। श्रीचक्र में ४ श्रीकण्ठ रेखायें, ४ शिवरेखायें, पाँच शक्तिरेखायें और शम्भु रूप मध्य बिन्दु हैं जिनके समन्वय से श्रीचक्र की निर्मिति होती है। शिवशक्यात्मक ब्रह्म और बिन्दु में व्यक्त उसकी सूक्ष्म हेतु सत्ता का बोध हो जाता है। इसी में समस्त शरीरचक्रों का समन्वय भी होता अनुभूत होता है। इसी में सारी मातृका भी झाँकती हुई प्रतीत होती है। इस प्रकार की भिन्न-भिन्न अर्थाभिव्यक्ति से सूत्र प्रयुक्त शब्दों का व्यापक आयाम परिलक्षित होता है।

अधिकरण १४।२८ सूत्र के सर्वकारकानाधिकरण की भी यही दशा है। शक्ति और ब्रह्म की व्याख्या की घोषणा में शक्तिवाद की शाक्तदृष्टि की भी व्याख्या हो गयी है-यह सिद्ध होता है।

निष्कर्षतः हम कह सकते हैं कि शक्तिभाष्य का प्रतिपाद्य विषय एक ऐसी विलक्षण सत्ता है जो नित्य है। ब्रह सत्ता ही शक्ति है। यही शक्ति ब्रह्म है। ब्रह्म और शक्ति का कभी पारस्परिक वियोग नहीं होता। चिद् और अचित् उभयात्मक होते हुए भी उसमें विकार या स्वरूप प्रभाव नहीं होता। इसी शक्ति से विश्व की उत्पत्ति होती है। सारा विश्व शिव और शक्ति की अन्विति से अत्यन्त पवित्र है। यह सत्ता ज्ञानरूपा है। क्रियामयी है। शिवेच्छा संप्रसूत है। अत्यन्त बल अचिन्मात्र कोटि में प्रतिबिम्बरूपा एवं स्थूल इदन्तामयी रूप में प्रतिभाषित है। इसी रूप में यह प्रकृति है। यह शुद्धविद्यामयी भी है और मायाम्बिका भी है। शक्ति से पञ्चमहाभूत पर्यन्त यह उल्लास शिव की क्रीडा का चमत्कार है। मूलशक्ति की उपासना उमा और दुर्गा रूप से उपासकों द्वारा की जाती है। श्रीचक्र की पूरी उपासना-पद्धति का आसूत्रण ब्रह्मसूत्रों का प्रतिपाद्य विषय है।

शाक्तवाद ही सरूपाद्वैतवाद है। सारा प्रपञ्च चिदचित् शिवशक्ति की स्वात्मसत्ता के अतिरिक्त कुछ नहीं है। ब्रह्मसूत्रों में इसी शक्तिरूप ब्रह्म का निरूपण है। इस समस्त उल्लास का तत्त्वज्ञान उसी की कृपा से सम्भव है। उसकी कृपा विशिष्ट उपासना से प्राप्त की जा सकती है। सप्तशती की उपासना उसकी एक विधि है। 'चितिरूपेण या कृत्स्नमेतद्व्याप्य स्थिता जगत्, से भी तात्त्विकता का बोध होता है। यह नितान्त सत्य है कि सप्तशती वेदमत समर्थिका विद्या ही है। देवीभाष्य में इसका सविस्तर प्रतिपादन है।

ब्रह्मसूत्र का शक्तिभाष्य शक्तिब्रह्म का प्रतिपादक है। सर्वधर्मोपपत्ति नाम अभिकरण २-१-३७ अंशाधिकरसा २-३-४३-५३ कार्याख्यानाधिकरण ३-३-१८ और अनावृत्ति अभिकरण ४-४-२२ जैसे सूत्रों में उसी निर्विशेष ब्रह्मस्वरूपा महाशक्ति का प्रतिपादन किया गया है। इनके स्वाध्याय से उपासक की श्रद्धा को एक नये आयाम में प्रवेश का अवसर प्राप्त होता है। डा. गोपीनाथ कविराज का मत है कि यद्यपि शक्तिभाष्यकार का प्रयास सराहणीय है, तथापि उनका भाष्य शाक्तमत की किसी परम्परा का प्रतिनिधित्व नहीं करता है। (देखिए, हिस्ट्री आफ फिलासफी, ईस्टर्न एण्ड वेस्टर्न, सं. डा. सर्वपल्लि राधाकृष्णन्, लन्दन, १६५२, भाग २, पृ. ४२५ टिप्पणी। (सं.)

सहायक-ग्रन्थ

१. पञ्चानन तर्करत्न भट्टाचार्य, ब्रह्मसूत्रशक्तिभाष्य, वाराणसी, १६३७-१६३६।

२. पञ्चानन तर्करत्न भट्टाचार्य, ईशावास्योपनिषद्-शक्तिभाष्य, वाराणसी, १६३६।

तृतीय भागः सेश्वर वेदान्त का विकास

प्रथम अध्याय

भेदाभेद-वेदान्त

१. भास्कर का भेदाभेद-वेदान्त

भास्कर का उल्लेख यामुनाचार्य ने सिद्धित्रय में अपने पूर्ववर्ती वेदान्ताचार्यों की सूची में किया है। यह उल्लेखनीय है कि उन्होंने भास्कर का नामोल्लेख शंकराचार्य के बाद किया है। पुनश्च, उदयन ने न्यायकुसुमांजलि में लिखा है कि भास्कर त्रिदण्डिमतभाष्यकार हैं और ब्रह्मपरिणामवाद को मानते हैं (न्यायकुसुमांजलि, द्वितीय स्तवक)। वाचस्पति मिश्र ने भामती ३-३-२८ में भास्करभाष्य से उद्धरण दिया है और अन्यत्र भी भास्कर के भेदाभेदवाद का खंडन किया है (देखिए भामती कल्पतरु परिमल पृ. ६६६)। इन बहिरंग प्रमाणों के आधार पर भास्कर का समय आठवीं शती ईसवी का आरम्भ सिद्ध होता है। इसकी पुष्टि भास्करभाष्य के अंतरंग प्रमाण से भी होती है, क्योंकि उन्होंने वहाँ शंकराचार्य के मत का खंडन किया है। अतः निर्विवाद रूप से यह सिद्ध होता है कि भास्कर शंकराचार्य के उत्तरवर्ती थे। माधव के शंकर दिग्विजय में शंकर और भास्कर के शास्त्रार्थ का वर्णन आता है। किन्तु इस घटना का आशय इतना ही प्रतीत होता है कि भास्कर संभवतः शंकराचार्य के कनिष्ठ समकालीन थे या उनके ठीक बाद हुए थे और शंकराचार्य के अनुयायी भास्करमत का खंडन करते थे। शंकराचार्य के शिष्य पद्मपाद ने विज्ञानदीपिका की विवृति में पृष्ठ १० में भास्कर का नामोल्लेख भी किया है और उनके मत का खंडन किया है। अतएव भास्कर निःसन्देह आठवीं शती में थे। भास्कर के दो ग्रन्थ मिलते हैं-

१. ब्रह्मसूत्रभाष्य और २. गीताभाष्य।

इसके अतिरिक्त छान्दोग्योपनिषद् पर उनका एक भाष्य था जो अब अनुपलब्ध है।

२. भास्कर और शंकर

भास्कर ने अपने भाष्य के आरंभ में एक श्लोक लिखा है जिसका बहुत अधिक प्रचार है और जिसमें शंकराचार्य के शारीरक-भाष्य का निर्देश है। वह श्लोक निम्न है-

सूत्राभिप्रायसंवृत्या स्वाभिप्रायप्रकाशनात्।
व्याख्यातं यैरिदं शास्त्रं व्याख्येयं तन्निवृत्तये।।

अर्थात् कुछ लोगों ने ब्रह्मसूत्र या वेदान्तशास्त्र के अभिप्राय को छिपा दिया है और उसकी नयी व्याख्या द्वारा अपने ही अभिप्राय को प्रकाशित किया है। उनकी व्याख्या का निराकरण करने के लिए ब्रह्मसूत्र की यह व्याख्या (अर्थात् भास्करभाष्य) लिखी गयी है।

भास्करभाष्य में सर्वत्र मायावाद और अद्वैतवाद का खंडन है। इससे सिद्ध होता है कि भास्कर ने उक्त आरोप शंकराचार्य पर ही लगाया है। उनके मत से शारीरकभाष्य बादरायणानुसारी नहीं है। शंकराचार्य पर यह आरोप सबसे पहले भास्कर ने ही लगाया था। इसके अतिरिक्त वे शंकराचार्य के अद्वैतवाद का निराकरण निम्नलिखित आधारों पर भी करते हैं-

१. सूत्रकार बादरायण ने श्रुति-अनुसारी परिणामवाद को सूत्रबद्ध किया था। इसीको छान्दोग्य-उपनिषद् के वाक्यकार (ब्रह्मनन्दि) और वृत्तिकार (द्रविडाचार्य) ने सम्प्रदायानुसार पुष्ट किया था। उनका वाक्य है - जगत् वैसे ही परिणाम है जैसे दधि आदि (तथा च वाक्यं परिणामस्तु स्याद् दध्यादिवदिति विगीतम्-भास्करभाष्य १-४-२५)। अतएव, जो लोग मायावाद का वर्णन करते हैं और लोक को मोहित करते हैं उनका मत निराधार है तथा महायान बौद्धगाथित (महायान मत से उद्‌धृत) है (वही १-४-२५)। शंकराचार्य के मायावाद का आधार महायान बौद्धमत है, छान्दोग्य-उपनिषद् का वाक्य 'वाचारम्भणो विकारो नामधेयम्' आदि नहीं है, यह आरोप सर्वप्रथम भास्कर ने ही लगाया है।

२. ब्रह्मसूत्र २-२-२८ के भाष्य में भास्कर कहते हैं कि इस सूत्र का अभिप्राय है कि बाह्य अर्थ (विषय) सत् है और स्वप्नवत् नहीं है। अतः जो बौद्धमतावलम्बी मायावादी इस सूत्र की व्याख्या मायावादानुसारी करते हैं उनका निराकरण स्वयं सूत्रकार ने ही कर दिया है। 'ये तु बौद्धमतावलम्बिनो मायावादिनस्तेऽपि अनेन न्यायेन सूत्रकारेण निरस्ता वेदितव्याः।' स्पष्ट है कि भास्कर के मत से शंकराचार्य बौद्धमतावलम्बी (प्रच्छन्न बौद्ध) मायावादी हैं।

३. शंकराचार्य के शुद्ध ज्ञानमार्ग का निराकरण करते हुए भास्कर कहते हैं कि यद्यपि केवल कर्म क्षयिष्णु हैं तथापि श्रुति कहती है कि ज्ञानसहकारी कर्म क्षयिष्णु नहीं हैं। श्रुति है- 'स य आत्मानमेव लोकमुपास्ते न हि अस्य कर्म क्षीयते' (१-१-१ में उद्‌धृत)। अतः भास्कर मानते हैं कि सूत्रकार ने ज्ञानकर्मसमुच्चय को मोक्षमार्ग घोषित किया है- 'अत्र हि ज्ञानकर्मसमुच्चयानुमोक्षप्राप्तिः सूत्रकारस्याभिप्रेता'।

४. भास्कर कर्म और उपासना का भी समुच्चय मानते हैं। 'कर्मोपासनयोश्च समुच्चयो वक्ष्यते। अभेदज्ञानम् अभ्यस्यमानम् अज्ञानवासनाम् उच्छिनत्ति रागादिवासनां च' (भास्करभाष्य १-१-१)।

५. पूर्वमीमांसा ब्रह्ममीमांसा के पूर्व अवश्य पठनीय है इस मत को शंकर नहीं मानते। किन्तु भास्कर इसे मानते हैं। वे कहते हैं-ब्रह्मजिज्ञासा के पूर्व धर्मजिज्ञासा का पूर्वभावित्व सिद्ध है, क्योंकि धर्मजिज्ञासा स्वाध्याय-विधि में अधिकार देती है तथा अन्य विधियों में कार्यकारी बनाती है। 'स्वाध्यायविधिकारिता इतरविधिकारिता वास्तु ब्रह्मजिज्ञासातः सर्वथा धर्मजिज्ञासायाः पूर्वभावित्वं सिद्धम्। तस्मात् पूर्ववृत्ताद् धर्मज्ञानाद् अनन्तरं ब्रह्मजिज्ञासेति युक्तम्'।

इस प्रकार भास्कर कर्ममीमांसा और ब्रह्ममीमांसा दोनों के शास्त्रैक्य को मानते हैं। ये दोनों एक ही शास्त्र के पूर्ववर्ती एवं उत्तरवर्ती भाग हैं। भास्कर यहाँ आचार्य उपवर्ष के मत का भी उल्लेख करते हैं जिन्होंने जैमिनि की मीमांसा और बादरायण के वेदान्त का समन्वय पौर्वापर्य आधार पर किया था।

६. भास्कर मानते हैं कि "ब्रह्म" शब्द का अर्थ ईश्वर है (ब्रह्मशब्देन ईश्वरो गृह्यते (ब्रह्मसूत्र १-१-१ का भाष्य)। ब्रह्म जगत् से भिन्न और अभिन्न दोनों है-

कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मना।
हेमात्मना यथाभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा।।

ब्रह्म कारणरूप से सर्वत्र विद्यमान है। अतएव वह सभी वस्तुओं से अभिन्न है। किन्तु कार्यरूप में वह अनेक है। विशिष्ट वस्तुएं ब्रह्म से भिन्न हैं। केवल उनका शक्तिमान् सदंश (सद्-अंश) ब्रह्म से अभिन्न है (ब्रह्मसूत्र १-१-४ का भाष्य)। ईश्वर को सिद्ध करते हुए भास्कर कहते हैं-

तस्मात् स्वतंत्रः सर्वज्ञः सर्वशक्तिर्निरंजनः।
ईश्वरोऽभ्युपगन्तव्यो जगत्सृष्टिलयश्रुतेः।।

(१-४-२१ के भाष्य में उद्धृत)

ईश्वर स्वतंत्र, सर्वज्ञ, सर्वशक्ति और निरंजन है। सृष्टि-श्रुतियों और लय- श्रुतियों से उसका अस्तित्व सिद्ध है। अनुमान से उसकी सत्ता-असत्ता नहीं सिद्ध की जा सकती है। वह श्रुतिगम्य है, अन्य प्रमाणों से गम्य नहीं है। ब्रह्म निर्विशेष नहीं है। वह आनन्द नहीं है, किन्तु आनन्दमय है। शंकर कहते हैं कि आनन्दमयाधिकरण में निर्विशेष ब्रह्म विवक्षित है। परन्तु भास्कर कहते हैं कि नहीं, ऐसा कथन ठीक नहीं है। आनन्द ब्रह्म का गुण है। अतएव ब्रह्म निर्विशेष नहीं है। (भास्कर भाष्य १-१-१९)

इस प्रकार शंकराचार्य के मतों का खंडन करते हुए भी भास्कर वास्तव में शंकराचार्य के शारीरक-भाष्य से अत्यन्त प्रभावित हैं। अनेक स्थानों पर उन्होंने शंकराचार्य की उक्तियों

को ज्यों की त्यों ले लिया है। उदाहरण के लिए निम्न युक्तियाँ ली जा सकती हैं:-

१. शंकराचार्य ज्ञान को वस्तुतन्त्र मानते हैं और उसे पुरुषतन्त्र नहीं मानते। यही भास्कर भी कहते हैं- (ज्ञानस्यापुरुषतन्त्रत्वात् १-१-३ का भाष्य)।

२. ब्रह्मजिज्ञासा का प्रयोजन बताते हुए शंकर कहते हैं कि आत्मा के विशेष स्वरूप पर विप्रतिपत्तियाँ हैं और उनका निराकरण करना ब्रह्मजिज्ञासा का प्रयोजन है। यही बात भास्कर कहते हैं-

> **किमर्था तर्हि जिज्ञासा तद्विशेषं प्रति**
> **विप्रतिपत्तिनिराकरणार्था (१-१-१ का भाष्य)।**

३. 'जन्माद्यस्य यतः' का भास्करभाष्य शब्दतः और अर्थतः शंकर के भाष्य का अनुसरण करता है।

ऐसे ही अनेक सूत्रों के भाष्य के लिए भास्कर शंकराचार्य के ऋणी हैं। यह आश्चर्य है कि ये दोनों आचार्य उपवर्ष के सिद्धान्तों को स्वीकार करते हैं और उनके प्रति आदरभाव रखते हैं।

३. भास्करभाष्य का वैशिष्टय

यद्यपि भास्करभाष्य का सर्वाधिक वैशिष्ट्य शंकराचार्य के शारीरकभाष्य के खंडन का सूत्रपात करना है और इस रूप में उसका प्रभाव समस्त वैष्णव-भाष्यों पर थोड़ा बहुत पड़ा है तथापि उसकी कुछ अपनी अन्य मौलिक विशेषताएं भी हैं। उनमें से निम्नलिखित को रेखांकित किया जा सकता है-

१. भास्करभाष्य के अनुसार ब्रह्मसूत्र के वर्ण्यविषय अधोलिखित हैं - प्रथम अध्याय में ब्रह्म के स्वरूप और प्रमाण का प्रतिपादन है। द्वितीय अध्याय में स्मृतिविरोध-परिहार, (प्रथम पाद), परमतनिराकरण (द्वितीय पाद) और श्रुतियों के परस्पर विरोध के परिहार (तृतीय और चतुर्थ पाद) हैं। तृतीय अध्याय में संसारगति का वर्णन (प्रथम पाद), जीव के अवस्थाभेद (द्वितीय पाद), ब्रह्मतत्त्व सहित विद्याओं के भेदाभेद का विचार (तृतीय पाद), और ज्ञानकर्मसमुच्चय (चतुर्थ पाद) के वर्णन हैं। चतुर्थ अध्याय में ज्ञान की आवृत्ति (प्रथम पाद), अर्चिरादिमार्गनिरूपण (द्वितीय और तृतीय पाद) तथा फलनिरूपण (चतुर्थ पाद) हैं।

२. भेदाभेदवादी भाष्यों में भास्करभाष्य अन्यतम है। इसके पहले का कोई भेदाभेदवादी भाष्य सम्प्रति उपलब्ध नहीं है। इसके बाद के भेदाभेदवादी भाष्यों में निम्बार्क और बलदेव विद्याभूषण के भाष्य विशेष महत्त्वपूर्ण हैं। उन पर भास्करभाष्य का प्रभाव पड़ा है, इसमें कोई सन्देह नहीं है।

३. अद्वैतवादी भाष्यों के अतिरिक्त ब्रह्मसूत्र पर जितने अन्य भाष्य हैं उन पर भी कुछ न कुछ प्रभाव भास्करभाष्य का है। विशेष रूप से ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद को वे सभी मानते हैं और इसकी उत्तम व्याख्या भास्करभाष्य में उपलब्ध है। भास्कर का उद्घोष है कि सम्पूर्ण वेदान्त कार्यपरक है। (कृत्स्नो वेदान्तः कार्यपरः १-१-४ का भाष्य)

४. भास्करभाष्य में अतिविस्तार को प्रायः बचाया गया है। कहीं-कहीं जब थोड़ा विस्तार किया गया है तो स्पष्ट शब्दों में उसका अभिकथन करने के बाद तुरन्त "अलमतिप्रसंगेन" (विस्तार को अब समाप्त किया जाय) कहकर उसको समाप्त कर दिया गया है। (द्रष्टव्य १-१-३, १-३-३३, १-४-२१ आदि)। बीच-बीच में अनेक संग्रहश्लोक दिये गये हैं जो वर्ण्यविषयों का सुन्दर संक्षेप प्रस्तुत करते हैं। भास्कर ने अपने भाष्य में श्रुतहानि और अश्रुतकल्पना के दोषों पर विशेष बल दिया है। वेदान्त श्रुतियों का अर्थ है। उनका अर्थ करने में किसी श्रुति की हानि नहीं होनी चाहिए। फिर कोई ऐसी बात नहीं कहनी चाहिए जो श्रुति में न हो। अनुमान और उपज्ञा का प्रयोग अश्रुतकल्पना है। यथासंभव उनका प्रयोग श्रुति-अनुकूल करना चाहिए। उनका श्रुतिविरुद्ध प्रयोग करना अश्रुतकल्पना दोष हो जाता है। इसके अतिरिक्त भास्कर सम्प्रदाय-परम्परा के अनुसार ब्रह्मसूत्र के भाष्य करने पर बल देते हैं- 'सम्प्रदायपरम्परया च तद्व्याख्यानं शोभनम्' (१-१-१६ का भाष्य)। सम्प्रदायप्रवर्तन के लिए गुरु-शिष्य का द्वैत (भेद) आवश्यक है। अतः वे भेद को उतना ही पारमार्थिक मानते हैं जितना अभेद को।

४. भेदाभेदवाद के लिए भास्करीय युक्तियाँ

भास्कर ने भेदाभेदवाद के लिए निम्न युक्तियाँ दी हैं-

१. सामान्यविशेषमूलकयुक्ति। सत्ता, द्रव्यत्व आदि सामान्यों के आधार पर सभी वस्तुएँ परस्पर अभिन्न हैं और व्यक्त, विशेष आदि के आधार पर वे परस्पर भिन्न हैं। 'वस्तुजातं गवाश्वादि भिन्नाभिन्नं प्रतीयते' (भास्कर भाष्य पृ. ९६)।

२. द्रव्यगुणमूलकयुक्ति। द्रव्य और गुण का सम्बन्ध भेदाभेद है। भास्कर कहते हैं-

> 'न हि शुक्लपटयो धर्मधर्मिणोरत्यन्तभेदः किन्तु एकमेव वस्तु।
> नहि निर्गुणं नाम द्रव्यमस्ति। न हि निर्द्रव्यो गुणोऽस्ति तयोपलब्धेः।
> उपलब्धिश्च भेदाभेदव्यवस्थायां प्रमाणम्। शक्तिशक्तिमतोश्च
> अनन्यत्वम् अन्यत्वं चोपलक्ष्यते यथा अग्ने र्दहनप्रकाशनादिशक्तयो
> भेदाः। तस्मात् सर्वमेकानेकात्मकं नात्यन्तभिन्नं भिन्नं वा।
> तदेवं प्रत्यक्षम् अनुमानागमाश्च अस्मत्पक्षे प्रमाणत्रयम्'।
>
> (भास्कर भाष्य २-१-१७)

अर्थात् कोई द्रव्य निर्गुण नहीं है। कोई गुण निर्द्रव्य नहीं है, इस तथ्य की उपलब्धि प्रत्यक्ष, अनुमान तथा आगम से होती है। द्रव्य वास्तव में शक्तिमान् है और गुण उसकी शक्ति है। शक्तिमान् और शक्ति न तो अत्यन्त अभिन्न हैं और न भिन्न। उनमें भेदाभेद सम्बन्ध है।

३. **कारणकार्यमूलकयुक्ति**। कारणरूप से ब्रह्म एक और अभिन्न है और कार्यरूप से वह भिन्न है। जैसे स्वर्णरूप में कुण्डल, केयूर आदि आभूषण अभिन्न हैं और कार्यरूप में वे परस्पर भिन्न हैं। वैसे एक ही ब्रह्म सभी वस्तुओं में अनुवृत्त है और वे वस्तुएँ परस्पर भिन्न हैं-

कार्यरूपेण नानात्वमभेदः कारणात्मना।
हेमात्मना यथाभेदः कुण्डलाद्यात्मना भिदा।।

(भास्करभाष्य पृ. १८)

इस युक्ति को सृष्टिलयमूलकयुक्ति भी कहा जा सकता है। सृष्टि के आरम्भ में एक और अद्वितीय ब्रह्म ही था। उससे यह समस्त जगत् आविर्भूत होता है। उसी में यह जगत् स्थित है। अन्ततोगत्वा यह जगत् उसी में लय होता है। इस प्रकार जो कुछ ब्रह्म से भिन्न है वह ब्रह्ममय है। यह प्रपंच शक्तिरूप से अपने मूलकारण ब्रह्म में प्रविलय प्राप्त करता है-

ब्रह्माख्येति प्रपंचो यं रूपं हित्वा तु वैकृतम्।
जहाति कठिनावस्थां जलस्थलवणं यथा।।

(भास्करभाष्य २-१-६१)

४. **श्रुतिप्रमाण**। श्रुतिवाक्य दो प्रकार के हैं- अभेदपरक और भेदपरक जिन्हें क्रमशः अभेदश्रुति और भेदश्रुति कहा जाता है। 'सदेव सोम्य इदमग्र आसीत्', 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादि अभेद श्रुतियाँ हैं। 'एकोऽहं बहु स्याम' आदि श्रुतियाँ भेद को सिद्ध करती हैं। अतः भेदाभेद श्रुति सिद्ध है।

५. **ज्ञानमीमांसात्मकयुक्ति**-ज्ञाता-ज्ञेय अथवा ज्ञान-ज्ञेय सम्बन्ध भेदाभेद को सिद्ध करता है। जितने विषय हैं वे ज्ञेयरूप में परस्पर भिन्न हैं, किन्तु ज्ञेयत्व या ज्ञान-रूप में उनमें एक ही ज्ञानप्रकार अनुस्यूत है। बिना आत्मज्ञान के कोई विषय ज्ञेय नहीं हो सकता है। इस प्रकार आत्मा प्रकाशक है और समस्त विषय प्रकाश्य हैं। ऐसा होने पर ज्ञान-ज्ञेय व्यवहार संभव है। अतः ज्ञान की संभावना भेदाभेद को सिद्ध करती है। एक ओर वह आत्मा की अभिन्नता को और दूसरी ओर विषयों की भिन्नता को इंगित करती है।

६. बन्धनमोक्षमूलकयुक्ति। जीव मुक्ति-अवस्था में ब्रह्म से अभिन्न हैं और बन्ध-अवस्था में भिन्न हैं। भास्कर पाञ्चरात्र मत को यहाँ उद्धृत करते हैं -

आमुक्तेर्भेद एवं स्याज्जीवस्य परस्य च।
मुक्तस्य च न भेदोऽस्ति भेदहेतोरभावतः।।

(भास्कर भाष्य १-४-२० में उद्धृत)

इस प्रकार भास्कर ने भेद और अभेद दोनों को वास्तविक या पारमार्थिक सिद्ध किया है।

इस पर कुछ लोग आपत्ति करते हैं कि भेदाभेद का प्रत्यय विरोधग्रस्त है। किसी वस्तु को अन्य वस्तुओं से भिन्न और अभिन्न दोनों कहने में विरोध या वदतोव्याघात है। इसका निराकरण करते हुए भास्कर कहते हैं -

कहाँ विरोध है? कहाँ अविरोध है? इसका निर्णय प्रमाण से होता है। यदि प्रमाण से भेदाभेद प्रतीत होता है तो विरोध कहाँ है?

प्रमाणतश्चेत् प्रतीयते को विरोधोऽयमुच्यते।
विरोधेऽविरोधे च प्रमाणं कारणं मतम्।।

(भास्कर भाष्य २-१-२२)

जो प्रमाण से निर्धारित है वह निःसन्देह अविरुद्ध है। प्रत्यक्ष प्रमाण से गौ, अश्व आदि सभी वस्तुएँ भिन्नाभिन्न प्रतीत होती हैं, क्योंकि वे सामान्य रूप में, गोत्व और अश्वत्व रूप में अभिन्न हैं तथा व्यक्तिरूप में परस्पर भिन्न हैं।

यत् प्रमाणैः परिच्छिन्नमविरुद्धं हि तत् तथा।
वस्तुजातं गवाश्वादि भिन्नाभिन्नं प्रतीयते।।

(भास्कर भाष्य १-१-४)

इस प्रसंग में भास्कर ने एक अनमोल बात कही है। वे कहते हैं -

एकरूपं प्रतीतत्वात् द्विरूपं तत् तथेष्यताम्।
एकरूपं भवेदेकमिति नेश्वरभाषितम्।।

जो एकरूप है वह एक है, अनेक नहीं है, ऐसा ईश्वर ने नहीं कहा है। जो वस्तु एकरूप प्रतीत होती है, वह द्विरूप भी प्रतीत हो सकती है। एक दृष्टि से वह सामान्य है

और दूसरी दृष्टि से वह विशेष है, एक दृष्टि से वह द्रव्य है तो दूसरी दृष्टि से गुण। जहाँ वैशेषिक कारण और कार्य में अथवा द्रव्य और गुण में या सामान्य और विशेष में समवाय सम्बन्ध मानते हैं, वहाँ भास्कर तादात्म्य सम्बन्ध मानते हैं और समवाय सम्बन्ध का निराकरण करते हैं। अतः स्पष्ट है कि उनका भेदाभेद तादात्म्य सम्बन्ध है। यहाँ उल्लेखनीय है कि शंकर भी तादात्म्य सम्बन्ध को स्वीकार करते हैं किन्तु उनका तादात्म्य सम्बन्ध अभेदमूलक है, भेदाभेदमूलक नहीं।

इस प्रकार भास्कर ने सिद्ध किया है कि भेदाभेद का संप्रत्यय विरोधग्रस्त नहीं है। वास्तव में यह प्रत्यय शीतोष्णवत् नहीं है। शीतोष्ण में विरोध है क्योंकि दोनों का अवस्थान एक ही है और वह अवस्थान शीत तथा उष्ण दोनों एकसाथ नहीं हो सकता। कार्यकारण भिन्न देशवर्ती हैं। अतएव उनमें विरोध नहीं है। कारणात्मना ब्रह्म प्रपंच से अभिन्न है। शीतोष्ण में उत्पाद्य-उत्पादक या आधार-आधेय का सम्बन्ध नहीं होता है। ब्रह्म और प्रपंच में यह सम्बन्ध होता है। अतएव ब्रह्म और प्रपंच का भेदाभेद शीतोष्णवत् विरुद्ध नहीं है। वस्तुतः भास्कर का भेदाभेदवाद स्वाभाविक भेदाभेदवाद नहीं है। वह औपाधिक भेदाभेदवाद है। उपाधि से अभेद और उपाधि में भेद है। स्वाभाविक भेदाभेद विरुद्ध है, किन्तु औपाधिक भेदाभेद विरुद्ध नहीं है, क्योंकि आधार भिन्न है या उपाधिभेद होने के कारण विरोध नहीं है। अब प्रश्न है कि उपाधि क्या है? भास्कर के अनुसार उपाधि का अर्थ व्यक्तीकरण है। अनन्त सत् या ब्रह्म का व्यक्तीकरण जीव और प्रपंच रूपों में होता है। यह व्यक्तीकरण ब्रह्म की शक्ति का परिणाम है। अतएव उपाधि का सिद्धान्त ब्रह्मशक्तिपरिणामवाद है, यह मात्र ब्रह्मपरिणामवाद नहीं है।

जीव और ब्रह्म का सम्बन्ध बताते हुए भास्कर कहते हैं - उसका (जीव का) स्वरूप भिन्नाभिन्न है। उसका अभिन्नरूप स्वाभाविक है और भिन्नरूप औपाधिक है। उपाधियाँ (अविद्या, प्राण, मन, काम, कर्म आदि बलवान् होती हैं। अतएव जीव इनके प्रभाव से संसरण करता है, जन्मता-मरता रहता है (भास्कर भाष्य २-३-४३) जीव ईश्वर (= ब्रह्म) का अंश है। अंश का अर्थ अनन्यभूत का उपाधि-अवच्छिन्न होना है- 'उपाध्यवच्छिन्नस्य अनन्यभूतस्य वाचको य अंशशब्दः' (भास्करभाष्य २-३-४३)। जीवेश्वर-सम्बन्ध को अहिकुण्डलवत् या अग्निस्फुलिंगवत् कहा जाता है। परमात्मा अहिस्थानीय है और जीव कुण्डलस्थानीय (भास्करभाष्य ३-२-२)। परमात्मा अग्निस्थानीय है और जीव स्फुलिंगस्थानीय (द्रष्टव्य भास्करभाष्य २-३-४३)। इस प्रकार परमात्मा और जीव में भेदाभेद सम्बन्ध है। परमात्मा जीव में अनुप्रविष्ट है। इस रूप में अभेद है। जीवत्वरूप में जीव परमात्मा से भिन्न है क्योंकि वह अविद्या, प्राण, मन, काम आदि से अपरिच्छिन्न, सीमित तथा संसारी है। परमात्मा इन उपाधियों से परिच्छिन्न, असीम और असंसारी है। जीव ज्ञाता, कर्त्ता और भोक्ता है। वह नित्य और अविनाशी है। उसके जन्म तथा मरण औपाधिक हैं। जैसे

अग्निविस्फुलिंग अग्नि से अभिन्न है और उपाधिकृत है वैसे ही जीव ब्रह्म से अभिन्न है और उसका जीवत्व औपाधिक है। 'न पात्रविकारभावो विवक्षितः किन्तूपाधिकृतभेदाभिप्राया हि सा।' (भास्करभाष्य २-३-१७)। अतः जीव की उत्पत्ति या सृष्टि नहीं होती है। उसका विच्छेदमात्र होता है जो औपाधिक है। विस्फुलिंगन्याय से जीव विज्ञानघन है। उसका स्वाभाविक रूप ब्राह्मरूप (ईश्वरीय) है। इसके अतिरिक्त अन्य सब कुछ जो उसके स्वरूप में है वह औपाधिक है (वही, २-३-१८)। जीव अणुपरिमाण और महापरिमाण दोनों है। स्वाभाविकरूप या ब्राह्मरूप में वह महापरिमाण या विभु है। औपाधिकरूप में वह अणुपरिमाण है। अणुरूप में वह नाना है। महापरिमाणरूप में वह एक है। अणुरूप में वह पुर्यष्टक है और बद्ध है अर्थात् बन्धन में रहता है। ब्रह्मरूप मे वह मुक्त है। 'तत्त्वमसि' इत्यादि श्रुतियाँ उसके ब्रह्मरूप का प्रतिपादन करती हैं। 'द्वा सुपर्णा' आदि श्रुतियाँ उसको परमात्मा से भिन्न बताती हैं। जबतक जीव मुक्त नहीं होता तबतक उसका उपाधि-योग (उपाधि-सम्बन्ध) रहता है। सुषुप्ति और प्रलय में भी उपाधियोग रहता है। अतएव सुषुप्ति और प्रलय मोक्ष की अवस्था नहीं हैं।

जीव का कर्तृत्व स्वतन्त्र नहीं है, अपितु ईश्वरापेक्ष है। स्वामिभृत्यन्याय से ईश्वर-जीव का सम्बन्ध है। जीव परमात्मा का दास है अर्थात् वह परमात्मा के अधीन है।

वास्तव में उपाधि ब्रह्म की शक्ति का परिणाम है। ब्रह्म में विविध शक्तियाँ हैं-

परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते।
स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च।

इस प्रकार श्वेताश्वतर-उपनिषद् का उद्धरण देते हुए भास्कर मानते हैं कि ईश्वर अचिन्त्यशक्तिमान् है। (भास्कर भाष्य २-१-१४)।

परमात्मा की शक्ति का विक्षेप ही जगत् की सृष्टि है। वह अपनी शक्ति के अनुसार स्वेच्छा से लोकहिताय अपने को जगद्रूप में परिणत करता है।

स हि स्वेच्छया स्वात्मानं लोकहितार्थं परिणामयन्।
स्वशक्त्यनुसारेण परिणामयति (भास्कर भाष्य २-१-१४)।।

उसका परिणमन पटतन्तुवत् है -

अप्रच्युतस्वरूपस्य शक्तिविक्षेपलक्षणः।
परिणामो यथा तन्तुनाभस्य पटतन्तुवत्।।

जैसे मकड़ी अपने अन्दर से ही जाला निकालती है वैसे ब्रह्म अपने अन्दर से ही जगत् को उत्पन्न करता है। ब्रह्म ही जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादान कारण है। किन्तु उसका यह परिणमन औपाधिक है, अर्थात् स्वशक्तिद्वारेण है। इसलिए इस सिद्धान्त को ब्रह्मशक्तिपरिणामवाद या ब्रह्म का औपाधिक परिणामवाद कहा जाता है। जगत् वास्तव में ब्रह्मशक्ति का विक्षेप या विकास है। प्रलय इस शक्ति का संकोच है।

इस प्रकार ब्रह्म से जीव और जगत् दोनों के सम्बन्ध भेदाभेद हैं। किन्तु जगत् जिस रूप में ब्रह्म से सम्बन्धित है उस रूप में जीव नहीं है। जीव में ब्रह्मभाव (मोक्ष) की योग्यता है। वह स्वाभाविक रूप में ब्रह्म से अभिन्न है। किन्तु जगत् ब्रह्म की शक्ति से उत्पन्न है। वह पूर्णतया औपाधिक है। उसके सृष्टि और लय होते हैं जो ईश्वर की स्वेच्छा पर निर्भर हैं।

५. मोक्ष

शंकराचार्य ने कहा था कि मोक्ष ब्रह्मभाव है और वह उत्पाद्य, प्राप्य, विकार्य तथा संस्कार्य नहीं है। भास्कर मोक्ष को ब्रह्मभाव मानते हैं। साथ ही वे यह भी कहते हैं कि मोक्ष उत्पाद्य, विकार्य और संस्कार्य नहीं है। किन्तु वे मोक्ष को प्राप्य मानते हैं। 'सत्यं त्रिविधं कर्म न संभवतीति आप्यं तु न शक्यते निरसितुम्' (भास्कर भाष्य १-१-४)। मुक्त पुरुष सर्वतः सर्वात्मा हो जाता है। 'अस्मत्पक्षे मुक्तः सर्वात्मा भवति सर्वतः। सर्वात्मा भवति सर्वज्ञः सर्वमेवाविवेशेति' (वही, १-१-४)। यदि मोक्ष नित्यप्राप्त है, अयत्नज है, तो फिर सभी मुक्त हो जायेंगे जो संभव नहीं है। अतः मोक्ष यत्नसाध्य है। ऐसा मानने में सर्वमुक्तिप्रसंग नहीं है।

शंकर के मत में मोक्ष अविद्यानिवृत्ति है। भास्करमत में शरीरादि में आत्मबुद्धि की निवृत्ति मोक्ष है। यह निवृत्ति देहपात के अनन्तर ही संभव है। देहपात के अनन्तर ही मुमुक्षु पुरुष सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, निरतिशयसुख-संवेदी होता है (वही १-१-४)। इस प्रकार भास्करमत में केवल विदेहमुक्ति संभव है और जीवन्मुक्ति संभव नहीं है।

जीव और परमात्मा में स्वाभाविक अभेद है। उनका भेद औपाधिक है। यह औपाधिक भेद जब निवृत्त हो जाता है तो जीव का परमात्मा से एकीभाव हो जाता है। यही मुक्त अवस्था मोक्ष है। (जीवपरयोश्च स्वाभाविकोऽभेद औपाधिकस्तु भेदः। स तन्निवृत्तौ निवर्तते, भास्करभाष्य ४-४-४)। मुक्तजीव कारणात्मा (परमात्मा) को प्राप्त करता है और उसी की भाँति सर्वज्ञ, सर्वशक्ति और सर्वात्मा हो जाता है। मुक्ति द्विविध है- क्रममुक्ति और सद्योमुक्ति। जो साक्षात् कारणब्रह्म की ही उपासना करते हैं, वे सद्योमुक्ति प्राप्त करते हैं। जो कार्यब्रह्म (हिरण्यगर्भ) की उपासना करते हैं वे ब्रह्मलोक पहुँचते हैं और वहाँ ज्ञान प्राप्त करके कारणब्रह्म में लीन हो जाते हैं। (भास्करभाष्य ४-४-१४)।

पंचाग्निविद्या, मधुविद्या आदि औपनिषद विद्याएँ क्रममुक्ति को सूचित करती हैं। इन उपासनाओं के बल पर अर्चिरादि मार्ग से जाकर जीव हिरण्यगर्भ को प्राप्त करता है और वहाँ ब्रह्म (कारणब्रह्म) से उसका एकीभाव होता है। तब उसका लिंगशरीर (सूक्ष्म शरीर) परमात्मा में विलीन हो जाता है। (अर्चिरादिना गत्वा परमात्मनि लिङ्गप्रलयः न प्राक्, भास्करभाष्य ४-३-१३)। इस प्रकार आमुक्तिपर्यन्त सूक्ष्मशरीररूपी उपाधि रहती है।

भास्कर ज्ञानकर्म-समुच्चय-मार्ग को मानते हैं। उपासना को वे कर्म के अन्तर्गत करते हैं। इस प्रकार वास्तव में वे ज्ञान, उपासना और कर्म इन तीनों के समुच्चय को मोक्ष-प्राप्ति का उपाय मानते हैं।

६. भर्तृप्रपंच और यादवप्रकाश

वास्तव में भास्कर ने भेदाभेद वेदान्त का उद्धार किया था। उनके पूर्व यादव प्रकाश और भर्तृप्रपंच प्रसिद्ध भेदाभेदवादी थे। यादव प्रकाश ने ब्रह्मसूत्र पर एक भाष्य भी लिखा था जो अब उपलव्ध नहीं है। उनके कुछ वचन रामानुज, सुदर्शनसूरि तथा वेदान्तदेशिक के ग्रन्थों में पाये जाते हैं। उनके आधार पर उनके भेदाभेदवाद का पुनर्निर्माण पी.एन. श्रीनिवासाचारी ने अपनी पुस्तक भेदाभेद का दर्शन (अंग्रेजी में) किया है। यह उल्लेखनीय है कि यादव प्रकाश का उल्लेख अद्वैतवेदान्त की परम्परा में नहीं मिलता है। भर्तृप्रपंच ने बृहदारण्यकोपनिषद् पर भाष्य लिखा था। वे शंकराचार्य के पूर्व थे। उनका कोई ग्रन्थ सम्प्रति उपलब्ध नहीं है। उनका उल्लेख अद्वैतवेदान्त की परम्परा में भास्करादि के साथ प्रमुख भेदाभेदवादियों में किया जाता है। शंकराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य में, सुरेश्वराचार्य ने बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक में और आनन्दगिरि ने उसकी टीका में भर्तृप्रपंच के मतों का उल्लेख किया है और उनका खंडन भी किया है। यही नहीं, आश्मरथ्य और औडुलोमि जिसका उल्लेख बादरायण के ब्रह्मसूत्र में किया गया है, भेदाभेदवादी थे। संभवतः उनके द्वारा रचित ब्रह्मसूत्र थे जो अब उपलब्ध नहीं हैं। बादरायण के ब्रह्मसूत्र के सामने वे टिक न सके। किन्तु बादरायण के बाद भेदाभेदवादियों ने उनके सूत्र पर ही भेदाभेदवादी भाष्य लिखना आरंभ किया और सिद्ध किया कि बादरायण भी भेदाभेदवादी थे। किन्तु भक्तिसूत्र में शाण्डिल्य ने बादरायण को अद्वैतवादी बताया है। शंकराचार्य और उनके अनुयायियों ने बादरायण को पूर्णरूपेण अद्वैतवेदान्ती सिद्ध किया है। अतएव इन प्रबल प्रमाणों के आधार पर कहा जा सकता है कि बादरायण भेदाभेदवादी नहीं थे। किन्तु इसमें सन्देह नहीं है कि भास्कर के पूर्व और शंकराचार्य के पहले भेदाभेदवादी वेदान्त की एक लम्बी परम्परा थी। स्वयं भर्तृप्रपंच के अनुयायी चार सम्प्रदायों में विभक्त थे। इसी तथ्य से भेदाभेदवाद की गहनता और विशालता का परिचय प्राप्त किया जा सकता है।

भर्तृप्रपंच के वचनों का एक संकलन प्रो. मैसूर हिरियण्णा ने प्रकाशित किया है। प्रो.

संगमलाल पाण्डेय ने प्री. शांकर अद्वैत फिलासफी में उनके दर्शन का पुनर्निर्माण किया है। पुनश्च, भास्कर के बाद भेदाभेदवाद की परम्परा का पुनरुद्धार निम्बार्क ने किया। किन्तु उन दोनों के बीच कई शताब्दियों का अन्तर है। भास्कर के ठीक बाद लगभग दो शताब्दी तक किसी ने भी भेदाभेदवाद का समर्थन नहीं किया। शंकराचार्य के अनुयायी, रामानुज तथा उनके अनुयायी और मध्व तथा उनके अनुयायी भास्कर के भेदाभेदवाद का खंडन करते रहे। कालान्तर में विज्ञानभिक्षु ने तेरहवीं शती में ब्रह्मसूत्र पर विज्ञानामृतभाष्य लिखा। यद्यपि उन्होंने अपने मत को अविभागाद्वैत बताया, तथापि वह भेदाभेदवाद ही है। उन्होंने केवल इस तथ्य पर बल दिया कि भेदाभेदवाद भी एक प्रकार का अद्वैतवाद ही है जो शंकराचार्य के अद्वैतवाद से भिन्न है। यह भी एक उल्लेखनीय तथ्य है कि भास्कर और विज्ञानभिक्षु के ब्रह्मसूत्रभाष्यों पर किसी ने टीका नहीं लिखी। संभवतः उनके शिष्यगण यह समझते थे कि इनके भाष्य उतने प्रामाणिक नहीं है जितने शंकराचार्य, रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य आदि के हैं। इस प्रकार ब्रह्मसूत्र के समस्त भाष्यों में भेदाभेदवादी भाष्य अलग-थलग पड़ गये हैं। केवल निम्बार्क के भाष्य का कुछ विकास टीका-टिप्पणी द्वारा हुआ है, क्योंकि उनका एक प्रबल वैष्णव धार्मिक सम्प्रदाय था इसलिए उनके सम्प्रदाय के अनुयायीगण ने उनके भाष्य पर टीका-टिप्पणी की। ऐसा सम्प्रदाय यादव प्रकाश, भास्कर, विज्ञानभिक्षु आदि का नहीं था। इस कारण उनके भाष्यों का परम्परागत विकास नहीं हुआ।

७. यादवप्रकाशमत की समीक्षा

यादव प्रकाश आचार्य रामानुज के विद्यागुरु थे। किन्तु रामानुज ने वेदान्तदीप में उनके मत का खंडन किया है। सुदर्शनाचार्य ने श्रुतिप्रकाशिका (श्रीभाष्य की टीका) में लिखा है कि यादव प्रकाश आश्मरथ्य के मत को मानते थे।

यादव प्रकाश स्वाभाविक भेदाभेदवादी थे। वे माया या उपाधि को नहीं मानते थे। वेदान्तदेशिक ने शतदूषणी में उनके निम्न श्लोक को उद्धृत किया है जिसमें कहा गया है कि अद्वैतवेदान्ती और बौद्ध दार्शनिक समान मतों को मानते हैं -

वेदोऽन्टतो बौद्धकृतागमोऽनृतः।
प्रामाण्यमेतस्य च तस्य चान्टतम्।।
बोद्धान्टतो बुद्धिफले तथान्टते।
यूयं च बौद्धश्च समानसंसदाः।।

(शतदूषणी, ४२ वाद)

अर्थात् ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय, बुद्धि ये सभी मिथ्या हैं, इस तथ्य पर अद्वैतवादियों और बौद्ध महायान दार्शनिकों में समानता है। अतः अद्वैत वेदान्त प्रच्छन्न बौद्धमत है।

यादव प्रकाश चित् और अचित् दोनों को नित्य सत् मानते हैं। चित् (जीव) और अचित् (जगत्) ब्रह्म या परमात्मा के परिणाम हैं। परमात्मा में विविध शक्तियाँ हैं। शक्तियों के दो रूप हैं, सूक्ष्म सत् है। इस शक्तिवशात् वह अपने को भोक्ता (जीव), भोग्य (जगत्) तथा नियन्ता (ईश्वर), इन तीन रूपों में अभिव्यक्त करता है। इन रूपों में उसकी सूक्ष्मशक्ति का स्थूल विकार या परिणाम होता है। यहाँ रामानुज वेदान्तदीप में कहते हैं कि यादव प्रकाश के मत में जीव और ईश्वर अनित्य हो जायेंगे, क्योंकि उनके आविर्भाव-तिरोभाव होते हैं और वे ब्रह्म से नित्य जुड़े नहीं हैं। इस प्रकार यद्यपि यादव प्रकाश ने भास्कर के भेदाभेदवाद में निहित द्वैतवाद को निरस्त किया था और अद्वैतवाद के भेदाभेदवाद की स्थापना की थी तथापि उनके भेदाभेदवाद में जीव तथा ईश्वर में अनित्यत्व दोष आ गया है।

उनके स्वाभाविक भेदाभेदवाद में विरोध भी है जिसका उल्लेख द्वैताद्वैत की आलोचना में शंकराचार्य ने किया है। नैष्कर्म्यसिद्धि की टीका चन्द्रिका में इस भेदाभेदवाद को जैनमत से अभिन्न किया गया है जो वस्तुओं को अनेकधर्मात्मक मानता है (अनेकान्तवाद) और जिसका खण्डन बादरायण ने ब्रह्मसूत्र के तर्कपाद में किया है-

> 'अहो माहात्म्यं प्रज्ञायाः नमोऽस्तु ब्रह्मवादिभ्यः क्षपणक-
> शिष्येभ्यः'। (नैष्कर्म्यसिद्धिचन्द्रिका १। ७६)।

पुनश्च, ज्ञानोत्तम मिश्र नैष्कर्म्यसिद्धि-चन्द्रिका में भेदाभेद का इस प्रकार खण्डन करते हैं-

यहाँ अभेद का क्या अर्थ है? (१) भेदाभाव? या (२) भेदविरोधी? या (३) भेद से अन्य?

पहला विकल्प संभव नहीं है क्योंकि इस स्थिति में भेद और अभेद की युगपत् स्थिति संभव ही नहीं है। इसी दोष के कारण दूसरा विकल्प भी संभव नहीं है। तीसरा विकल्प भी दोषपूर्ण है क्योंकि तब रूप, रस इत्यादि जो भेद से अन्य हैं अभेदग्रस्त हो जायेंगे। इस प्रकार भेदाभेद के अभ्युपगम (कल्पना) में अलौकिकता का दोष है (देखिए चन्द्रिका १।७८)।

अन्त में, ब्रह्म को जीव से भिन्नाभिन्न मानने में ब्रह्म में जीवगत दोष हो जायेंगे अर्थात् जीव के दुःख को भी ब्रह्म में मानना पड़ेगा। इसीलिए सुरेश्वराचार्य कहते हैं -

> भिन्नाभिन्नं विशेषश्चेद् दुःखि स्याद् ब्रह्म ते ध्रुवम्
> (नैष्कर्म्यसिद्धि १। ७८)

अन्त में, भेदाभेदवाद ज्ञानकर्म-समुच्चयवाद का आधार है। इस आधार के निरस्त हो जाने पर ज्ञानकर्म-समुच्चयवाद भी धराशायी हो जाता है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. ब्रह्मसूत्रभास्करभाष्य, सं. विन्ध्येश्वरी प्रसाद द्विवेदी, चौखम्बा, वाराणसी, १६१४, पुनर्मुद्रण १६६१.

२. द फिलासफी ऑफ भेदाभेद, पी.एन. श्री निवासाचारी, अड्यार लाइब्रेरी एण्ड रिसर्च सेन्टर, मद्रास, १६३४, पुनर्मुद्रण १६७२.

३. श्रीमती शैलकुमारी, भास्कर-भाष्य का दार्शनिक अनुशीलन (अप्रकाशित डी. फिल शोध-प्रबन्ध), संस्कृत विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय।

४. गीता का भास्करभाष्य, कुछ विद्वानों का मत है कि यह भास्करभाष्य काश्मीर में लिखा गया था जिसका उद्धरण अभिनवगुप्त ने अपने गीताभाष्य में किया है और इसके लेखक भास्कर ब्रह्मसूत्रभाष्यकार भास्कर से भिन्न हैं। (सं.) सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी।

द्वितीय अध्याय

निम्बार्क-वेदान्त का इतिहास

१. निम्बार्क का जीवन

निम्बार्क-वेदान्त द्वैताद्वैतवाद है। यह चार प्रकार के वैष्णव-सम्प्रदायों में एक प्रमुख वैष्णव-सम्प्रदाय है जिसे हंस-सम्प्रदाय या सनकादि-सम्प्रदाय कहा जाता है। हंसावतार परमात्मा ने जो उपदेश सनक, सनन्दन, सनातन और सनत्कुमार (चतु:सन) को दिया था उसे ही सनत्कुमार ने नारद को दिया था। निम्बार्क ने उसे अपने शिष्य श्रीनिवास को दिया।

इस प्रकार निम्बार्क-सम्प्रदाय की गणना वैष्णव-सम्प्रदाय-चतुष्टय में की जाती है। पद्मपुराण में कहा गया है-

रामानुजं श्रीः स्वीचक्रे मध्वाचार्यं चतुर्मुखः।
श्रीविष्णुस्वामिनं रुद्रो निम्बादित्यं चतु:सनः।।

अर्थात् श्री ने रामानुज को, ब्रह्मा ने मध्वाचार्य को, रुद्र ने विष्णुस्वामी को तथा चतु:सन ने निम्बार्क को स्वीकार किया। निम्बार्कमत को सनकादिमत कहना पुराण-सम्मत है।

भविष्यपुराण से निम्बार्क का एक मत उद्धृत मिलता है, यद्यपि वह वहाँ मिलता नहीं है-

निम्बार्को भगवान् येषां वाञ्छितार्थफलप्रदः।
उदयव्यापिकी ग्राह्या कुले तिथिरुपोषणे।।

अर्थात् भगवान् निम्बार्क के मत से उदयव्यापिनी एकादशी को उपवास हेतु मानना चाहिए। इस उद्धरण से निम्बार्क सम्प्रदाय की प्राचीनता तथा पूज्यता सिद्ध होती है। १२वीं शती के हेमाद्रि ने चतुर्वर्गचिन्ता में इसको उद्धृत किया है। अतः निम्बार्क का समय १२वीं शती निश्चित होता है। वे हेमाद्रि के वरिष्ठ समकालिक थे।

किन्तु निम्बार्क-पूर्व यह उपर्युक्त गुरुपरम्परा ऐतिहासिक दृष्टि से प्रामाणिक नहीं है और वह मिथक तथा पुराण पर आधारित है। किन्तु निम्बार्कोत्तर गुरुपरम्परा ऐतिहासिक है। डॉ. रमा चौधरी, जिन्होंने निम्बार्क-वेदान्त पर शोध करके आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय से

डी.फिल. उपाधि अर्जित की है, कहती हैं कि निम्बार्क रामानुज के बाद जन्मे थे। डॉ. रामकृष्ण गोपाल भण्डारकर ने भी निम्बार्कमत की गुरु-परम्परा के आधार पर लगभग यही निश्चय किया है। वे वैष्णविज्म, शैविज्म एण्ड माइनर रिलीजस सिस्टम्स में कहते हैं कि निम्बार्क का समय ११वीं शती है। किन्तु निम्बार्की विद्वान् निम्बार्क को रामानुज-पूर्व दार्शनिक द्रमिडाचार्य (या द्रविडाचार्य) से अभिन्न कहते हैं और इस प्रकार उन्हें रामानुज-पूर्व मानते हैं। उनके मत से निम्बार्क ब्रह्मसूत्रकार बादरायण के कनिष्ठ समकालीन थे। किन्तु यह मत मान्य नहीं हो सकता क्योंकि निम्बार्क के अनुयायी ही उन्हें वृत्तिकार उपवर्ष का परवर्ती मानते हैं। पुनश्च, मध्वमुखमर्दन नामक एक ग्रन्थ निम्बार्ककृत कहा जाता है। इस आधार पर उनका समय मध्वाचार्य के बाद चौदहवीं शती में निश्चित होता है। डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त ने ए हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलासफी भाग-३ में यही निश्चय किया है। किन्तु निम्बार्की विद्वान् मध्वमुखमर्दन को न तो निम्बार्ककृत मानते हैं और न निम्बार्की ग्रन्थ। अतः डॉ. दासगुप्त द्वारा निर्धारित समय ठीक नहीं है। पुनश्च, निम्बार्क ने ब्रह्मसूत्र का जो भाष्य लिखा है उसको उन्होंने शारीरकमीमांसावाक्यार्थ कहा है। इससे सिद्ध होता है कि निम्बार्क शंकराचार्य के परवर्ती हैं, क्योंकि ब्रह्मसूत्र को सर्वप्रथम शंकर ने ही शारीरकमीमांसा कहा और उसके भाष्य को शारीरकभाष्य की संज्ञा दी। और भी, निम्बार्क के साक्षात् शिष्य श्रीनिवास ने शंकर के मायावाद आदि मतों का निराकरण भी किया है। अतः निम्बार्क को शंकरपूर्व कथमपि नहीं माना जा सकता है। सम्प्रदाय में निम्बार्क को वाक्यार्थकार तथा श्रीनिवासाचार्य को भाष्यकार माना जाता है। डॉ. राजेन्द्र लाल मिश्र निम्बार्क को वल्लभाचार्य का परवर्ती मानते हैं और सोचते हैं कि चतुर्वैष्णवों में सबसे परवर्ती निम्बार्क ही हैं। किन्तु यह मत भी निम्बार्क की ऐतिहासिक गुरु-परम्परा के आधार पर गलत सिद्ध हो जाता है।

प्राप्त साक्ष्य के आधार पर वल्लभाचार्य निम्बार्की आचार्य केशव काश्मीरी भट्ट के समकालीन थे। शंकर, सुरेश्वर, रामानुज, वाचस्पति और सुदर्शनसूरि के ग्रन्थों में स्वाभाविक भेदाभेदवाद का जो खण्डन मिलता है उसके आधार पर निम्बार्की विद्वान् निम्बार्क का समय शंकराचार्य के पूर्व मानते हैं। किन्तु यह अनुमान ठीक नहीं है क्योंकि कुछ अन्य भेदाभेदवादी शंकर के पूर्व और ठीक बाद हो गये थे। शंकर और वाचस्पति के ग्रन्थों में ऐसे जो सन्दर्भ हैं उनका सम्बन्ध ब्रह्मदत्त, भर्तृप्रपंच आदि से है। रामानुज और सुदर्शनसूरि में प्राप्त ऐसे सन्दर्भों का सम्बन्ध यादव प्रकाश से है। अतः इन सन्दर्भों में निम्बार्क का सन्दर्भ देखना ठीक नहीं है। सर्वदर्शनसंग्रह में १४वीं शती के माधव ने निम्बार्कमत को नहीं शामिल किया। यदि निम्बार्कमत उनके समय प्रतिष्ठित होता तो वे निश्चित रूप से सर्वदर्शनसंग्रह में उसका उल्लेख करते, जैसे उन्होंने रामानुज, मध्व और विष्णुस्वामी का उल्लेख किया है। जो भी हो, कार्तिक पूर्णिमा को निम्बार्क का जन्मदिन मनाया जाता है और

सम्प्रदाय के लोग उस दिन बड़ा उत्सव करते हैं। किन्तु कुछ लोग उनका जन्मदिन वैशाख शुक्लपक्ष तृतीया को मानते हैं।

निम्वार्क का असली नाम नियमानन्द था। निम्बार्क उनको इसलिए कहा जाता है कि उन्होंने रात में सूर्य को एक नीम के पेड़ पर विद्यमान दिखला दिया था। यह घटना यों है। एक संन्यासी, जो रात में कुछ जल, अन्न आदि नहीं ग्रहण करते थे, नियमानन्द से मिलने गये। दोनों में कुछ देर बात-चीत हुई। इतने में सूर्यास्त हो गया। संन्यासी चलने लगे तो नियमानन्द ने उन्हें कुछ खाने को दिया। किन्तु संन्यासी ने कहा- मैं सूर्यास्त के बाद कुछ ग्रहण नहीं करता हूँ। तब नियमानन्द ने कहा- देखो, उधर नीम पर अभी सूर्य हैं और सूर्यास्त नहीं हुआ है। तब संन्यासी ने कुछ खाया-पीया। तत्पश्चात् तुरन्त रात्रि या अन्धकार हो गया। सभी लोगों ने इस चमत्कार को देखा और वे तब से नियमानन्द को निम्बार्क, निम्बभास्कर, निम्बभानु आदि कहने लगे। वे तैलंग ब्राह्मण[1] थे और वृन्दावन ब्रज में रहते थे जहाँ आजकल निम्बग्राम है। किन्तु वे कहाँ जन्मे थे? इस पर मतभेद है। कुछ लोग कहते हैं कि वे गोदावरी के तट पर सुदर्शन आश्रम में जन्मे थे। अन्य लोग कहते हैं कि वे वेलारी जिले के मुँगीपाटन में पैदा हुए थे। कुछ लोग कहते हैं कि वे मथुरा जिले में गोवर्धन के पास निम्बग्राम में ही जन्में थे। इसी प्रकार उनके माता-पिता के नामों पर भी विवाद है। कुछ लोगों के मत से उनके पिता का नाम असरा और माता का नाम जयन्ती था। अन्य लोगों के मत से उनके पिता का नाम जगन्नाथ तथा माता का नाम सरस्वती था। वे सुदर्शनचक्र के अवतार माने जाते हैं। इस कारण उन्हें सुदर्शन भी कहा जाता है। आसणि, जयन्तेय, हरिप्रिय रंगदेवी तथा हविर्धन उनके अन्य नाम हैं। उन्हें रंगदेवी इसलिए कहा जाता है कि इस रूप से उन्होंने राधाकृष्ण की उपासना की थी। वे राधा की कान्ति थे।

निम्वार्क के चार शिष्य थे। (१) श्रीनिवासाचार्य, (२) औदुम्बराचार्य, (३) गौरमुखाचार्य तथा (४) लक्ष्मणभट्ट। श्रीनिवासाचार्य प्रधान शिष्य थे। लक्ष्मणभट्ट ने ब्रह्मसूत्र पर एक सूक्ष्म वृत्ति लिखी थी जिसकी पाण्डुलिपि उपलब्ध है। गौरमुखाचार्य ने निम्बार्कसहस्रनाम लिखा था जो हस्तलिखित रूप में प्राप्त है। औदुम्बराचार्य ने श्रीनिम्बार्कविक्रान्ति तथा औदुम्बरसंहिता लिखी (प्रथम प्रकाशित है और द्वितीय की हस्तलिखित प्रति उपलब्ध है)। श्रीनिम्बार्कविक्रान्ति की हिन्दी टीका भाषासुधा नाम से श्रीव्रजवल्लभशरण ने १९४१ में प्रकाशित की है। इसमें २२० इन्द्रवज्रा छन्दों में निम्बार्क के चतुर्दश चमत्कारों का वर्णन है। जल को स्थल बनाना, रात को दिन बनाना, निर्जन स्थान को आबाद करना, निःसंतान को पुत्र देना, अजेयों को

१. कृष्णाज्ञया श्रुतिपथं प्रवितुं पृथिव्यां तैलङ्गविप्रवरमूर्तिधरः स देवः।
निम्बार्कदेशिकवरः करुणाकरः श्रीचक्रावतारमतिमाद्रियतां मदुक्तिम्।। (केशवकाश्मीरी, वेदान्तकौस्तुभप्रभा, पृ. ३६३ संस्कृतविश्वविद्यालय, सं. १९९२ ई.) (प्र.सं.)

शास्त्रार्थ में परास्त करना, अपने अन्दर संपूर्ण विश्व दिखाना आदि निम्बार्क के चमत्कार हैं जिनका वर्णन यहाँ किया गया है। श्रीनिवासाचार्य के कई ग्रन्थ हैं जिनका परिचय आगे दिया जायेगा। अनन्तरामदेव ने पुराणों के वचन से सिद्ध किया है कि निम्बार्क ने मायावाद की जन्मभूमि काशी को जला दिया था और मथुरा, द्वारिका, नैमिषारण्य तथा सुदर्शन आश्रम (गोदावरी तट) में अपना पीठ स्थापित किया था। इसलिए कहा जाता है कि उनका प्रादुर्भाव कमण्डल में चतुर्विधा हुआ।

२. निम्बार्क की कृतियाँ

निम्बार्क के कुल १४ ग्रन्थ बनाये जाते हैं जिनमें से तीन (सदाचार-प्रकाश, प्रपत्ति-चिन्तामणि तथा भगवद्गीतावाक्यार्थ) अनुपलब्ध हैं। चार ग्रन्थ अभी अप्रकाशित हैं। उनके नाम हैं- (१) स्वधर्माध्वबोध, (२) ऐतिह्यतत्त्वराद्धान्त, (३) पञ्चसंस्कारप्रमाणविधि तथा (४) वेदान्ततत्त्वबोध। निम्न तीन स्तोत्रग्रन्थ प्रकाशित हैं : (१) प्रातः स्मरणस्तोत्र जिसमें राधाकृष्ण का स्मरण १० श्लोकों में किया गया है। (२) राधाष्टक, (३) कृष्णाष्टक। शेष चार ग्रन्थ निम्नलिखित हैं जो सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण हैं और प्रकाशित हैं -

(१) **वेदान्तपारिजातसौरभ-** यह ब्रह्मसूत्र का वाक्यार्थ है। पुष्पिका में इसे शारीरकमीमांसावाक्यार्थ कहा गया है। इसमें ब्रह्मसूत्र के प्रत्येक सूत्र का अर्थ किया गया है और किसी भी भाष्यकार के मत का खण्डन नहीं किया गया है। इसमें तर्कपाद (अध्याय २ पाद २) के अन्तिम अधिकरण की व्याख्या शक्तिमत के खण्डनार्थ की गयी है। शंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में इस अधिकरण में पाञ्चरात्र का खण्डन किया है। रामानुज ने श्रीभाष्य में इस अधिकरण में पाञ्चरात्र का समर्थन किया है। इन दोनों भाष्यों को निम्बार्क अवश्य जानते थे। तभी उन्होंने एक तीसरा मार्ग निकाला-शक्तिमत के खण्डन का। संभवतः उनके समय में शाक्तमत की प्रधानता थी।

(२) **दशश्लोकी-** इसी को सिद्धान्तरत्न या वेदान्तकामधेनु कहते हैं। सम्प्रदाय में इसका पठन-पाठन बहुत अधिक होता है। इसमें निम्बार्कमत के मुख्य मतों का प्रतिपादन हुआ है। अतः इसे यहाँ दिया जा रहा है -

ज्ञानस्वरूपं हरेरधीनं, शरीरसंयोगवियोगयोग्यम्।
अणुं हि जीवं प्रतिदेहभिन्नं ज्ञातृत्वं तं यमनन्तमाहुः।। १।।

अनादिमायापरियुक्तरूपं, त्वेनं विदुर्वै भगवत्प्रसादात्।
मुक्तं च बद्धं किल बद्धमुक्तं प्रभेदबाहुल्यमथापि बोध्यम्।। २।।

अप्राकृतं प्राकृतरूपकं च कालस्वरूपं तदचेतनं मतम्।
माया प्रधानादिपदप्रवाच्यं शुक्लादिभेदाश्च समेऽपि तत्र।। ३।।

स्वभावतोऽपास्तसमस्तदोषमशेषकल्याणगुणैकराशिम्।
व्यूहांगिनं ब्रह्मवरं वरेण्यं ध्यायेम कृष्णं कमलेक्षणं हरिम्।। ४।।

अङ्गे तु वामे वृषभानुजां मुदा, विराजमानामनुरूपसौभगाम्।
सखीसहस्रैः परिसेवितां सदा, स्मरेम देवीं सकलेष्टकामदाम्।। ५।।

उपासनीयं नितरां जनैः सदा, प्रहाणयेऽज्ञानतमोऽनुवृत्तेः।
सनन्दनाद्यैर्मुनिभिस्तथोक्तं, श्रीनारदायाखिलतत्त्वसाक्षिणे।। ६।।

सर्वं हि विज्ञानमतो यथार्थकं श्रुतिस्मृतिभ्यो निखिलस्य वस्तुनः।
ब्रह्मात्मकत्वादिति वेदविन्मतं त्रिरूपतापि श्रुतसूत्रसाधिता।। ७।।

नान्या गतिः कृष्णपदारविन्दात्, संदृश्यते ब्रह्मशिवादिवन्दितात्।
भक्तेच्छयोपात्तसुचिन्त्यविग्रहादचिन्त्यशक्तेरविचिन्त्य साशयात्।। ८।।

कृपास्य दैन्यादि युजि प्रजायते यथाभवेत्प्रेमविशेषलक्षणा।
भक्तिर्ह्यनन्याधिपतेर्महात्मनः सा चोत्तमा साधनरूपिका परा।। ९।।

उपास्यरूपं तदुपासकस्य च कृपाफलं भक्तिरसस्ततः परम्।
विरोधिनीरूपमथैतदाप्तेर्ज्ञेया इमेऽर्था अपि पञ्चसाधुभिः।। १०।।

यहाँ दसवें श्लोक में सारांश दिया गया है। ४-५ श्लोकों में उपास्य (ब्रह्म) का स्वरूप, १-२ श्लोकों में उपासक (जीव) का स्वरूप, ६-८ श्लोकों में साधन (भक्ति) का स्वरूप, नवें श्लोक में फल (कृपा) का स्वरूप और तीसरे श्लोक में इन चारों के विरोधी का स्वरूप बताया गया है। ये ही पाँच अर्थ (अर्थपंच) ज्ञेय हैं।

(३) सविशेष-निर्विरोध -श्रीकृष्णस्तवराज। इसमें कुल २५ श्लोकों में कृष्ण की स्तुति की गयी है। किशोरदास ने १६१२ में इस पर वेदान्ततत्त्वसुधा नामक टीका लिखी है। इसमें निम्बार्क के भेदाभेदवाद का निर्वचन तथा दृष्टिसृष्टिवाद का खण्डन (श्लोक २२) और ब्रह्म अज्ञान का आश्रय और विषय है, इस मत का खण्डन (श्लोक २३) में है। अन्तिम श्लोक है -

प्राप्य जन्म यदि मानुषं नरः सेवते न तव पादपंकजम्।
धिक् च जन्म कुलमादिदेव! तद् यौवनादिसकलं न शोभते।।

(४) रहस्यमीमांसा-इसके दो खण्ड हैं। प्रथम खण्ड का नाम मन्त्ररहस्यषोडशी है जिसमें गुरूपसत्ति का विवेचन है। द्वितीय खण्ड का नाम प्रपन्नकल्पवल्ली है। उसमें प्रपत्ति का वर्णन है और मुकुन्दशरणागति-मन्त्र की व्याख्या है। इस मन्त्र को केशवकाश्मीरी की क्रमदीपिका (५।५) में दिया गया है। उनका श्लोक यह है -

श्रीमुकुन्दचरणौ सदेतिशरणं ततः।
अहं प्रपद्य इत्युक्तो मौकुन्दोऽष्टादशाक्षरः।।

अतः मंत्र यह है -

"श्रीमन्मुकुन्दचरणौ सदा शरणमहं प्रपद्ये।"

वैष्णवीदीक्षा में सर्वप्रथम यही मंत्र शिष्य को दिया जाता है। इसके बाद अर्हता प्राप्त करने पर उसे श्री गोपालमन्त्र दिया जाता है।

निम्बार्क के अन्तिम चार ग्रन्थों पर अनेक टीकाएँ हैं जिनसे उनका महत्त्व बढ़ गया है। सर्वप्रथम, वेदान्तपारिजातसौरभ पर उनके साक्षात् शिष्य श्रीनिवासाचार्य की टीका है जिसका नाम है वेदान्तकौस्तुभ। डॉ. रमा चौधरी ने इन दोनों ग्रन्थों का अंग्रेजी अनुवाद किया है जो रायल एशियाटिक सोसायटी आफ बंगाल, कलकत्ता से १६४० ई. में दो खण्डों में प्रकाशित है। उसके तृतीय खण्ड में उन्होंने निम्बार्क और उनके अनुयायियों के दर्शन का विवेचन उनके ग्रन्थों के आधार पर किया है। इसका प्रकाशन १६४३ में वहीं से हुआ है। यह सम्पूर्ण ग्रन्थ निम्बार्क-वेदान्त को समझने में अत्यन्त उपयोगी है। केशव काश्मीरी ने वेदान्तकौस्तुभ पर वेदान्तकौस्तुभ-प्रभा नामक टीका लिखी है। देवाचार्य ने निम्बार्क के वेदान्तपारिजातसौरभ के आधार पर ब्रह्मसूत्र की एक वृत्ति लिखी जिसका नाम सिद्धान्तजाह्नवी है। यह ब्रह्मसूत्र के प्रथम अध्याय प्रथम पाद तक ही उपलब्ध है। इस पर देवाचार्य के शिष्य सुन्दरभट्ट ने द्वैताद्वैत-सिद्धान्त-सेतुका नामक टीका लिखी जो चतुःसूत्री पर्यन्त प्रकाशित है। इसमें सुन्दरभट्ट ने अद्वैतवेदान्त का खण्डन किया है और उसमें पुरुषोत्तमकृत वेदान्तरत्नमञ्जूषा का पर्याप्त उपयोग किया है। सेतुका में सुन्दरभट्ट ने कई पूर्वाचार्यों के उन ग्रन्थों का उल्लेख किया है जो अब अनुपलब्ध हैं।

दशश्लोकी पर गिरिधर प्रपत्र की लघुमंजूषा, हरिव्यासदेव की सिद्धान्तकुसुमाञ्जलि और पुरुषोत्तम की वेदान्तरत्नमञ्जूषा नामक टीकाएँ हैं जो प्रकाशित हैं। इनमें पुरुषोत्तम की टीका सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है क्योंकि उसमें अद्वैतवाद का विशद खण्डन किया गया है। निम्बार्कवेदान्त में यह प्रथम खण्डन-ग्रन्थ है। पुरुषोत्तम विश्वाचार्य के साक्षात् शिष्य थे और

विश्वाचार्य श्रीनिवासाचार्य के साक्षात् शिष्य थे। इस प्रकार वे निम्बार्क से चौथी पीढ़ी में थे। निर्गुणवाद, निर्विशेषवाद, अप्रमेयत्ववाद, प्रतिबिम्बवाद, अवच्छेदवाद (उपाधिवाद), सर्वगतात्मवाद, एकजीववाद और विवर्तवाद के खण्डन यहाँ किये गये हैं।

सविशेष निर्विशेष श्रीकृष्णस्तवराज पर व्रजेश प्रसादकृत श्रुतिसिद्धान्तमंजरी, पुरुषोत्तमप्रसाद वैष्णव प्रथमकृत श्रुत्यन्तकल्पवल्ली और पुरुषोत्तम प्रसाद वैष्णव द्वितीय कृत श्रुत्यन्तसुरद्रुम टीकाएँ हैं। ये सभी चौखम्बा संस्कृत सीरीज वाराणसी से प्रकाशित हैं। इनमें से पुरुषोत्तम प्रसाद वैष्णव प्रथम की टीका बहुत विस्तृत तथा विशद है। वे हरिव्यासदेव के साक्षात् शिष्य स्वभूदेव के साक्षात् शिष्य थे। इसमें निर्विशेषवाद, अध्यासवाद, ब्रह्म की उपादानकारणता, अद्वैतवेदान्त के ईश्वरवाद, प्रतिबिम्बवाद, अवच्छेदवाद एकजीववाद, मायावाद, सत्त्वत्रैविध्यवाद (पारमार्थिक, व्यावहारिक तथा प्रातिभासिक सत्तात्रयवाद), दृष्टिसृष्टिवाद, अभेदवाद-इन अद्वैतवादी मतों का विशद खण्डन है। इसके साथ ही इसमें विशिष्टाद्वैतवाद तथा भेदवाद (द्वैतवाद) का भी खण्डन है। इन खण्डनों के अतिरिक्त इसमें निम्बार्क की तत्त्वमीमांसा का स्वीकारात्मक विवेचन भी है।

मन्त्ररहस्यषोडशी पर सुन्दरभट्टकृत मन्त्रार्थरहस्य नामक टीका है। प्रपत्रकल्पवल्ली पर एक प्रपत्रसुरतरुमंजरी नामक टीका है जिसके लेखक का नाम अज्ञात है और जिसे किशोरदास ने प्रकाशित किया है। प्रथम कलकत्ता से १६३२ में तथा दूसरी वृन्दावन (मथुरा) से १६१५ में प्रकाशित हैं। सुन्दरभट्ट का मन्त्रार्थरहस्य बहुत मौलिक और उपयोगी ग्रन्थ हैं। इसमें उन्होंने गुरूपसत्ति साधन की विशद व्याख्या की है। जैसे, याजक हवि को सुव से अग्नि में डालता है, वैसे जीव (उपासक) अपने को गुरु के माध्यम से परमात्मा को समर्पित करता है। अथवा जैसे कोई पिता अपने उस पुत्र के पास अपना धन लेने के लिए एक मध्यस्थ भेजता है जिसे उसने चुरा लिया है और पुत्र उस चुराये हुए धन को वापिस देकर पिता की सम्पूर्ण सम्पत्ति का उत्तराधिकारी बन जाता है, वैसे ही शिष्य अपनी अर्हता और ममता को छोड़कर गुरु के पास जाता है और उसकी आध्यात्मिक संपदा का उत्तराधिकारी बन जाता है। सुन्दरभट्ट के अनुसार गोपालमन्त्र में प्रणव या बीजापत्र के द्वारा यह स्पष्ट किया गया है कि आत्मा अपना समर्पण भगवान् को कर दे। पूरा गोपालमन्त्र १८ अक्षरों का है। यह यों है- ''कृष्णाय गोविन्दाय गोपीजनवल्लभाय स्वाहा''। इसमें पाँच पद है, कृष्णाय, गोविन्दाय, गोपीजनवल्लभाय और स्वाहा। इस कारण यह मन्त्र या पञ्चपदी ब्रह्मविद्या के नाम से प्रसिद्ध है। इसका प्रथम वर्णन गोपालपूर्वतपनी-उपनिषद् में मिलता है। श्रीगोपालमंत्र ब्रह्मविद्या है। केशव काश्मीरी क्रमदीपिका (१/४) में कहते हैं कि यह सभी को अभिवाञ्छित फल प्रदान करने वाला मन्त्र है-

सर्वेषु वर्णेषु तथाश्रमेषु
नारीषु नानाह्यजन्मभेषु।
दाता फलानामभिवाञ्छितानां
द्रागेव गोपालकमन्त्र एषः।।

इस ब्रह्मविद्या का बीजमन्त्र क्लीं है। यहाँ ककार का अर्थ सच्चिदानन्द कृष्ण है, ई का अर्थ राधामहाभावस्वरूपिणी प्रकृति है, ल का अर्थ प्रेम और आनन्द है तथा चन्द्रबिन्दु का अर्थ जीव का परमात्मा का आलिंगन-चुम्बन है।

ककारो नामकः कृष्णः सच्चिदानन्दविग्रहः
ईकारः प्रकृतिः राधामहाभावस्वरूपिणी।
लश्चानन्ददायकः प्रेमसुखं च परिकीर्तितम्
चुंबनाश्लेषमाधुर्यं बिन्दुनादं समीरितम्।

गोपालपूर्वतापिनी उपनिषद् (४/१७) का वचन है कि जो मनुष्य इस पंचपदी ब्रह्मविद्या का जप करता है वह अनायास ही परम पद को प्राप्त कर लेता है-

अमुं पञ्चपदमनुमावर्तयेद् यः।
स याति अनायासतः केवलं तत्पदं तत्।।

३. निम्बार्क की गुरु-शिष्य-परम्परा

डॉ. रमा चौधरी ने (१) निम्बार्क, (२) श्रीनिवासाचार्य, (३) विश्वाचार्य, (४) पुरुषोत्तमाचार्य, (५) विलासाचार्य, (६) स्वरूपाचार्य, (७) माधवाचार्य, (८) बलभद्राचार्य, (९) पद्माचार्य, (१०) श्यामाचार्य, (११) गोपालाचार्य, (१२) कृपाचार्य, (१३) देवाचार्य, (१४) सुन्दरभट्ट, (१५) पद्मनाभभट्ट, (१६) उपेन्द्रभट्ट, (१७) रामचन्द्र भट्ट, (१८) वामन भट्ट, (१९) कृष्णभट्ट, (२०) पद्माकर भट्ट, (२१) श्रवणेश भट्ट, (२२) भूरि भट्ट, (२३) माधव भट्ट, (२४) श्याम भट्ट, (२५) गोपाल भट्ट, (२६) बलभद्र भट्ट, (२७) गोपीनाथ भट्ट, (२८) केशव भट्ट, (२९) गांगल भट्ट, (३०) केशव काश्मीरी भट्ट, (३१) श्रीभट्ट और (३२) हरिव्यासदेव-इस गुरुपरम्परा को माना है। फिर हरिव्यासदेव के बाद निम्बार्कमत में दो उप सम्प्रदाय हो गये। प्रथम के संस्थापक हरिव्यासदेव के प्रधान शिष्य स्वभूदेव या पुरुषोत्तम प्रसाद वैष्णव प्रथम हैं और द्वितीय के परशुराम देव हैं। इन दोनों सम्प्रदायों में आपसी भेदभाव रहता है जो दार्शनिक दृष्टि से नगण्य है। हरिव्यासदेव के कुल १२ शिष्य थे। उपर्युक्त दो शिष्यों के अतिरिक्त अन्य शिष्यों के नाम हैं (१) वोहित देवाचार्य (२) मदनगोपाल देवाचार्य, (३) उद्धव देवाचार्य, (४) बाहुबल देवाचार्य, (५) गोपाल

देवाचार्य, (६) ऋषीकेश देवाचार्य, (७) माधव देवाचार्य, (८) केशव देवाचार्य, (९) गोपाल देवाचार्य द्वितीय और (१०) मुकुन्ददेवाचार्य। हरिव्यासदेव की एक रचना महावाणी हिन्दी में है। उनके गुरु श्रीभट्ट की भी प्रसिद्ध हिन्दी रचना मुगलशतक है जो आदि वाणी के नाम से प्रसिद्ध है। इन दोनों हिन्दी ग्रन्थों का प्रभाव हिन्दी के कृष्णभक्तों पर बहुत अधिक पड़ा है। हिन्दी के महाकवि विहारी, घनानन्द, तोस आदि निम्बार्की थे। श्रीभट्ट ने संस्कृत में श्रीकृष्णशरणागतिस्तोत्र (२५ श्लोक) लिखा है जिसमें श्रीकृष्ण के गुणों और लीलाओं का वर्णन है।

हरिव्यासदेव की संस्कृत रचनाएं हैं-सिद्धान्तकुसुमांजलि जिसका वर्णन ऊपर दशश्लोकी की टीका में किया गया है, तत्त्वार्थपंचक (हस्तलिखित), पंचसंस्कार निरूपण (हस्तलिखित) और प्रेमभक्तिविवर्धिनी (जो प्रकाशित है)। अन्तिम ग्रन्थ सदानन्द भट्टकृत श्री निम्बार्कशतनामस्तोत्र की टीका है। हरिव्यासदेव का समय १६०० ई. के आस-पास माना जाता है। उद्धवदेव, जो हरिव्यासदेव के शिष्य थे, रासलीला के संस्थापक हैं। उनका एक दूसरा नाम घमण्डदेव है जिससे वे अधिक प्रसिद्ध हैं। राधा-कृष्ण रासधारी ने रास-सर्वस्व नामक एक ग्रन्थ हिन्दी में लिखा है। उसमें उन्होंने घमण्डदेव के संस्कृत वाक्यों को उद्धृत किया है जिनमें रासलीलानुकरण के ५ प्रयोजन बताये गये हैं। ये प्रयोजन हैं- (१) अन्तःकरण को शुद्ध (निर्मल) करना, (२) स्त्री और शूद्रों को पुरुषार्थ-चतुष्टय की प्राप्ति कराना, (३) योग से प्राप्त भगवदानन्द को सर्वसुलभ करना, (४) युग-प्रभाव के कारण उत्पन्न राजसी और तामसी बुद्धि को सात्विक बनाना और (५) ब्रजवासियों को जीविका प्रदान करना। शुकसुधा ने स्वधर्मामृतसिन्धु में रासलीलानुकरण का धार्मिक-दार्शनिक विवेचन किया है।

पुरुषोत्तम प्रसाद वैष्णव प्रथम की परम्परा में आगे चलकर सातवीं पीढ़ी में धर्मदेव हुए जिनके शिष्य पुरुषोत्तम प्रसाद वैष्णव द्वितीय थे। उनका जन्म १६२३ ई. में जगाधरी, कुरुक्षेत्र में हुआ था। उन्होंने ही सविशेष निर्विशेष श्रीकृष्णस्तवराज पर श्रुत्यन्तसुरद्रुम नामक टीका लिखी थी। अध्यात्मसुधातरंगिणी (श्रीनिवासकृत लघुस्तवराजस्तोत्र की टीका), मुकुन्दमहिमास्तव और परतत्त्वनिर्णय उनकी अन्य कृतियां हैं। पुरुषोत्तम प्रसाद वैष्णव द्वितीय के सतीर्थ्य अनन्तरामदेव थे। उनकी रचनाएं हैं-(१) वेदान्ततत्त्वबोध, (२) वेदान्तरत्नमाला, (३) तत्त्वसिद्धान्तविन्दु, (४) श्रुतिसिद्धान्तरत्नमाला, (५) वेदान्तसारपद्यमाला, (६) श्रीकृष्णचरणभूषणस्तोत्र (७) श्रीमुकुन्दशरणापत्तिस्तोत्र और (८) श्रीमदाचार्यपरम्परास्तोत्र। अन्तिम ग्रन्थ पर लेखक ने श्रीगुरुनतिवैजयन्ती नामक एक व्याख्या भी लिखी है। यह किशोरदास के संपादकत्व में मथुरा से १९३६ में प्रकाशित हैं। इसमें स्वभूराम तक गुरुपरम्परा दी गयी है। अनन्तरामदेव का लेखन-काल १७वीं शती का अन्तिम चतुर्थांश है। उन-जैसा निम्बार्की विद्वान् अठारहवीं और उन्नीसवीं शती में नहीं हुए। **श्रीआचार्य-चरित्र,**

में जिसके लेखक दम्पत्तिशरण हैं, इस मत के आचार्यों का वर्णन है। वृन्दावन से १९३३ ई. में किशोरदास ने हिन्दी में **आचार्यपरम्परापरिचय** प्रकाशित किया है जो ऐतिहासिक दृष्टि से महत्त्वपूर्ण है।

उपर्युक्त गुरुपरम्परा में अनेक विद्वान् लेखक हुए हैं। उनके ग्रन्थों का थोड़ा परिचय आवश्यक हैं। सर्वप्रथम श्रीनिवास ने वेदान्तकौस्तुभ के अतिरिक्त लघुस्तवराजस्तोत्र, वेदान्तकारिकावली, स्तवपंचकमाहात्म्य तथा निगद नामक वेदभाष्य लिखे। कहा जाता है कि उन्होंने भगवद्गीता तथा उपनिषदों पर टीकाएं लिखी थीं, किन्तु वे सभी अनुपलब्ध हैं। उनका समय शंकर के बाद सुनिश्चित हैं क्योंकि उन्होंने शंकर के प्रतिबिम्बवाद का खण्डन किया है। उन्होंने ही सर्वप्रथम निम्बार्कवेदान्त को अद्वैतवेदान्त के खण्डन की ओर मोड़ा था। उनके लघुस्तवराजस्तोत्र पर पुरुषोत्तमप्रसाद वैष्णव प्रथम ने गुरुभक्तिमंदाकिनी नामक टीका लिखी है। ४१ श्लोकों में यहां निम्बार्क के विभिन्न गुणों का वर्णन किया गया है। भेदाभेदवाद की सुन्दर व्याख्या श्लोक ६ की टीका में की गयी है।

केशव-काश्मीरी निम्बार्क-वेदान्त के एक श्रेष्ठ दार्शनिक हैं। उनका समय १४वीं शती माना जाता है। वे गोमलभट्ट के शिष्य थे। वेदान्तकौस्तुभप्रभा के अतिरिक्त उनकी अन्य रचनाएं हैं-(१) तत्त्वप्रकाशिका (गीताटीका), जो बृन्दावन से हिन्दी अनुवाद सहित प्रकाशित है, (२) क्रमदीपिका, जिसमें निम्बार्क सम्प्रदाय की उपासना-पद्धति का निरूपण है और जिस पर श्रीगोविन्द विद्याविनोद भट्टाचार्य की विवरण नामक टीका है, आठ पटलों (अध्यायों) में विभक्त है। (३) श्रीगोविन्दशरणागतिस्तोत्र, (४) यमुनास्तोत्र, (५) तत्वप्रकाशिका (भागवतपुराण के वेदस्तुति अंश की टीका), ब्रह्मोपनिषत् टीका, (७) विष्णुसहस्रनाम टीका तथा (८) तैत्तिरीयप्रकाश (तैत्तिरीय उपनिषद् टीका) और (९) मुण्डकोपनिषद् टीका। कहा जाता है कि उन्होंने कई अन्य उपनिषदों पर भी टीकाएं लिखी थीं, किन्तु वे सभी अनुपलब्ध हैं। निम्बार्कमत में प्रस्थानत्रयी या प्रस्थानचतुष्टय (जिसमें भागवतपुराण शामिल है) पर लेखनी चलाने वाले एकमात्र आचार्य केशव काश्मीरी हैं। वे दिग्विजयी के नाम से प्रसिद्ध हैं क्योंकि उन्होंने तीन बार सम्पूर्ण भारत की दिग्विजय की थी और अनेक पण्डितों को शास्त्रार्थ में परास्त किया था। उनके मतों को जानने के लिए उनकी भगवद्गीता की टीका तथा वेदान्तकौस्तुभप्रभा पर्याप्त हैं। वे वल्लभाचार्य के समकालीन थे।

निम्बार्कमत के अन्य उल्लेखनीय ग्रन्थ हैं-माधवमुकुन्दकृत परपक्षगिरिवज्र, जिसमें अद्वैतवेदान्त का खण्डन किया गया है और वनमाली मिश्रकृत वेदान्तसिद्धान्त-संग्रह या श्रुतिसिद्धान्तसंग्रह, जो श्लोकबद्ध है और जिस पर लेखक की स्वोपज्ञ टीका भी गद्य में दी गयी है। इन दोनों ग्रन्थों के सारांश डॉ. दास गुप्त ने ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी के तृतीय खण्ड में दिया है। उन्होंने परपक्षगिरिवज्र को अधिक महत्त्व दिया है। किन्तु वास्तव में इस ग्रन्थ की जितनी युक्तियां हैं वे सभी पूर्वाचार्यों के द्वारा पहले ही प्रस्तुत कर

दी गयी थीं। माधवमुकुन्द ने केवल वचोविन्यास की नवीनता दिखलाते हुए उन्हें एक जगह संगृहीत कर दिया है। बीसवीं शती में वैष्णवदास नामक एक निम्बार्की विद्वान् व्रज में हुए हैं। उनका देहपात १९५५ ई. में हुआ था। उनके ९ ग्रन्थ हैं-सिद्धान्तजाह्नवी, वैष्णवधर्मादर्श, वेदान्तपदार्थपरिचय, वैष्णवधर्मविवेचना, भगवद्गीताभाष्य, ब्रह्मसूत्रचतुःसूत्रीभाष्य, श्रीआचार्यवल्ली, वैष्णवसंस्कारकौस्तुभ और द्वैताद्वैतमतौघकुठारः। इन सभी ग्रन्थों के आधार सम्प्रदाय के पूर्वाचार्यों के ग्रन्थ हैं। निम्बार्कमत का सबसे बड़ा पीठ सलेमाबाद, राजस्थान, में है जिसके वर्तमान पीठाधीश्वर श्री राधासर्वेश्वर शरण देवाचार्य हैं। उन्होंने श्री स्तवरत्नाञ्जलि नामक एक ग्रन्थ लिखा है जो सर्वेश्वरपत्रिका के वर्ष २७ अंक ११-१२ में प्रकाशित है। यह विभिन्न स्वरचित स्तोत्रों का संग्रह है। इसके अतिरिक्त उन्होंने निम्बार्क के प्रातःस्मरणम् पर युग्मतत्त्वप्रकाशिका नामक टीका १९६० में प्रकाशित की है। "सर्वेश्वर" इस सम्प्रदाय की मासिक पत्रिका है जो वृन्दावन से **सर्वेश्वर** कार्यालय से प्रकाशित होती है। इसी प्रकार प्रयाग निम्बार्क पीठ से **दिव्य उपासना** नामक एक पत्रिका प्रकाशित होती है। इसके प्रमुख संपादक आचार्य ललित कृष्ण गोस्वामी थे जिनका गोलोकवास १९९२ ई. में हो गया। उन्होंने वेदान्तपारिजातसौरभ तथा वेदान्तकामधेनु के हिन्दी अनुवाद किये हैं जो एक प्रकार से इन मूल ग्रन्थों के भाष्य हैं। वे सभी वैष्णव सम्प्रदायों की एकता के समर्थक थे। इसीलिए उन्होंने रामानुज के श्रीभाष्य, वल्लभाचार्य के अणुभाष्य तथा मध्वाचार्य के ब्रह्मसूत्रभाष्य के भी हिन्दी अनुवाद किये। इन अनुवादों से सभी वैष्णव सम्प्रदायों में सौमनस्य तथा सौहार्द की वृद्धि हुई है।

सलेमाबाद में श्री निम्बार्काचार्यपीठ के अध्यक्ष को "श्री जी" कहा जाता है। इस पीठ के अनेक अध्यक्षों ने संस्कृत तथा हिन्दी में ग्रन्थ लिखे हैं। वास्तव में निम्बार्क के अनुयायी उत्तरी भारत में सर्वत्र फैले हैं और वे अपने धर्म तथा दर्शन के प्रचार-प्रसार में सदा संलग्न रहते हैं। इससे इस सम्प्रदाय की साहित्यिक सम्पदा दिनानुदिन बढ़ रही है। किन्तु इस अनुपात में उसकी दार्शनिक प्रगति कम हो रही है। डॉ. रमा चौधरी ने निम्बार्क के स्वाभाविक भेदाभेदवाद की तुलना अंग्रेजी में रामानुज के विशिष्टाद्वैत, भास्कर के औपाधिक भेदाभेदवाद, श्रीकण्ठ के विशिष्टशिवाद्वैतवाद और बलदेव विद्याभूषण के अचिन्त्य भेदाभेदवाद से करके सभी प्रकार के भारतीय भेदाभेदवादों को एक जगह विवेचन किया है। यह विवेचन प्रामाणिक तथा उपयोगी है। उनका ग्रन्थ है वेदान्तपारिजातसौरभ तथा वेदान्तकौस्तुभ के अंग्रेजी अनुवाद का तृतीय खण्ड। इसी प्रकार वी. एस. घाटे ने अंग्रेजी में सभी प्रमुख ब्रह्मभाष्यों का विवेचन करते हुए दिखाया है कि निम्बार्कभाष्य बादरायण के ब्रह्मसूत्र के अन्य भाष्यों की अपेक्षा अधिक निकट है। भारतीय राजनीति में भी राष्ट्रीय एकता, राष्ट्रीय एकीकरण, सर्वधर्मसमभाव आदि प्रत्ययों में निम्बार्क के भेदाभेदवाद का बढ़ता हुआ प्रयोग द्रष्टव्य है।

४. ज्ञानमीमांसा

ज्ञान आत्मा (जीव) का नित्यगुण हैं। जैसे गन्ध पुष्प में व्याप्त है और उसका प्रसार चतुर्दिक भी होता है, वैसे ही ज्ञान यद्यपि जीव में आनखशिख व्याप्त है तथापि वह उसके बाहर भी व्याप्त है। निम्बार्क ब्रह्मसूत्र २-३-२६ के वाक्यार्थ में कहते हैं-

> **गुणभूतस्य ज्ञानस्य व्यतिरेकस्तु गन्धवद् उपपद्यते,**
> **एतादृशगुणाश्रयं जीवम् ''स एष प्रविष्ट आलोमभ्य**
> **आनखेभ्यः'' (कौषीतकि उपनिषद् ३/६)।**

इस प्रकार यद्यपि जीव का परिमाण अणु है, तथापि ज्ञान विभु है क्योंकि ज्ञान वास्तव में आत्मा में व्याप्त है और आत्मा अमर है। इस कारण ज्ञान भी अविनाशी है। सुषुप्ति आदि अवस्थाओं में ज्ञान सत् है, किन्तु वहाँ वह अभिव्यक्त नहीं है। जाग्रत अवस्था में वह अभिव्यक्त होता है।

जो ज्ञान दोषरहित तथा अकाट्य है वह प्रमाण है। प्रमाण के तीन भेद हैं-प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द। प्रत्यक्ष इन्द्रियों और विषय के संयोग से उत्पन्न ज्ञान है, अनुमान व्याप्तिज्ञान से उत्पन्न ज्ञान है। मैं अपने गुरु को देखता हूँ, यह प्रत्यक्ष ज्ञान है। सामने पहाड़ पर आग है क्योंकि वहाँ धुआं दिखाई देता है, यह अनुमान है। आप्तवाक्य से उत्पन्न ज्ञान शब्द प्रमाण है। आप्तवाक्य भी तीन प्रकार के है-आप्त, आप्ततर तथा आप्ततम। वेद आप्ततम प्रमाण है। मनुस्मृति आदि स्मृतियां आप्ततर हैं। उनका प्रामाण्य वेद-प्रामाण्य से कम है। श्रुतियों और स्मृतियों के व्याख्यान आप्त हैं। ब्रह्मसूत्र इस कोटि का शब्दप्रमाण है। पुराणों का प्रामाण्य स्मृति के समकक्ष है। किन्तु उनमें भी सात्त्विक, राजसिक, तामसिक और संकीर्ण प्रकार हैं। सात्त्विक पुराणों के विषय हरि हैं, राजस के ब्रह्मा हैं, तामस के शिव हैं और संकीर्ण के सरस्वती हैं। इनके प्रामाण्य क्रमशः श्रेष्ठतम, श्रेष्ठतर, श्रेष्ठ और हीन हैं। केवल सात्त्विक पुराण ही मनुस्मृति के समकक्ष हैं। अन्य पुराणों का प्रामाण्य स्मृति-प्रामाण्य की तुलना में कम है। इस प्रकार प्रस्थानत्रयी में सर्वश्रेष्ठ उपनिषत् प्रमाण हैं, तदनन्तर भगवद्गीता है और अन्त में ब्रह्मसूत्र है।

इन तीनों प्रमाणों में प्रत्यक्ष तथा अनुमान सावद्य हैं। प्रत्यक्ष से मृगमरीचिका का भ्रम होता है। जिस अनुमान से पहाड़ पर अग्नि का ज्ञान होता है वह भी सावद्य है क्योंकि संभव है कि पहाड़ की अग्नि बुझ गई हो और उसका धुआं ऊपर दिखाई देता हो। किन्तु शब्दप्रमाण सर्वथा निरवद्य है। अनुमान के दो प्रकार हैं- स्वार्थानुमान और परार्थानुमान। परार्थानुमान में केवल तीन अवयव माने जाते हैं-प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरण (व्याप्तिसहित उदाहरण) । केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी तथा अन्वयव्यतिरेकी-इन अनुमान-भेदों को भी

निम्बार्क मत में माना जाता है। इस मत में श्रुतिवाक्यों से भी व्याप्तिज्ञान होता है, जैसे 'अविनाशी वा अरे आत्मा अनुच्छित्तिधर्मा', इस वाक्य को एक व्याप्तिवाक्य माना जाता है और इससे आत्मा की अमरता सिद्ध की जाती है। उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, संभव तथा ऐतिह्य, इन प्रमाणों का अन्तर्भाव उपर्युक्त तीन प्रमाणों में ही हो जाता है। उपमान का अन्तर्भाव अनुमान के उदाहरण अवयव में किया जाता है-'उपमानस्य दृष्टान्तमात्रैकविग्रहत्वेन अनुमानावयवे उदाहरणे अन्तर्भावः' (प्रतिक्षगिरिवज्र, पृष्ठ २५४) । पुनश्च, निम्बार्कमत में अभाव को पदार्थ नहीं माना जाता है, अतः उसके लिए एक पृथक् या स्वतन्त्र प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। अभाव का प्रत्यक्ष वास्तव में किसी विषय के साथ किसी अन्य संबन्धित विषय को न देखना है। अतः ऐसा ज्ञान प्रत्यक्ष के अन्तर्गत है। अर्थापत्ति तथा संभव का अन्तर्भाव अनुमान में है तथा ऐतिह्य का अन्तर्भाव शब्दप्रमाण में है। अतएव वे स्वतंत्र प्रमाण नहीं है।

शब्द की दो वृत्तियां हैं मुख्या और गौणा। मुख्या वृत्ति रूढ़ि, योग और योगरूढ़ि भेद से त्रिविध है। रूढ़ि सामुदायिक शक्ति है, जैसे हरि, नारद आदि में। वह दो प्रकार की है-पर्याय तथा अनेकार्थ। कर, हस्त, आदि पर्याय हैं। हरि अनेकार्थक है। योगवृत्ति अवयवशक्ति है, जैसे माधव, रमाकान्त आदि में। योगरूढ़ि में सामुदायिक शक्ति और अवयवशक्ति दोनों रहती हैं, जैसे सोम, पंकज आदि में।

गौणवृत्ति के दो भेद हैं-लक्षणा और गौणी। गौणी केवल विषय के गुणों से सम्बन्धित रहती है, विषय से नहीं, जैसे देवदत्त सिंह है। यहाँ पराक्रम, साहस आदि गुणों का बोध सिंह शब्द से होता है। लक्षणा त्रिविध है-जहत्, अजहत् और जहदजहत्। गंगा पर घोष है, यह जहत् लक्षणा का उदाहरण है। काक से दधि की रक्षा करो, यह अजहत् लक्षणा का उदाहरण है और 'तत्त्वमसि' इस वाक्य का अर्थ जहदजहत् लक्षणा का उदाहरण है।

'तत्त्वमसि' की व्याख्या करते हुए वेदान्तरत्नमंजूषाकार कहते हैं कि तत् शब्द का अर्थ ईश्वर है, त्वम् शब्द का अर्थ जीव है और असि शब्द का अर्थ दोनों में भेदाभेद का सम्बन्ध है। अर्थात् जीव ईश्वर से भिन्न और अभिन्न दोनों है। ईश्वर स्वतंत्र सत्ता है और जीव परतंत्र सत्ता है क्योंकि वह ईश्वर के अधीन है। जब त्वम् शब्द का अर्थ अभेद होता है तो जहत् लक्षणा रहती है और जब उसका अर्थ भेद होता है तो अजहत् लक्षणा रहती है। ये दोनों अर्थ लाक्षणिक हैं, मुख्य या अभिधेय नहीं, क्योंकि त्वम् के अभिधेय अर्थ में उसके शरीर, इन्द्रिय आदि भी सम्मिलित हैं। यहाँ इन अर्थों से अभिप्राय नहीं है। इस प्रकार "एकमेवाद्वितीयम्" इस श्रुति का अर्थ करते हुए श्रुत्यन्तकल्पवल्लीकार कहते हैं कि एकम् का अर्थ है कि ईश्वर परम स्वतन्त्र है, अद्वितीयम् का अर्थ है कि ईश्वर के समान या उससे श्रेष्ठ कुछ नहीं है, और एव शब्द का अर्थ है कि ईश्वर के गुण स्वतन्त्र नहीं है, किन्तु ईश्वर के अधीन हैं।

अथवा एकम् का अर्थ है कि जीव स्वतंत्र नहीं हैं, अद्वितीयम् का अर्थ है कि प्रकृति या अजीव तत्त्व स्वतंत्र नहीं है और एव का अर्थ है कि ईश्वर के गुण ईश्वर से स्वतन्त्र नहीं हैं। इस प्रकार यह श्रुति कहती है कि चित्, अचित् तथा ईश्वर के स्वगत धर्म ईश्वर से स्वतन्त्र नहीं हैं। यहाँ स्पष्ट है कि ईश्वर सजातीय, विजातीय तथा स्वगतभेद को सुरक्षित रखते हुए अपनी स्वतन्त्र सत्ता को एकम् और अद्वितीयम् बनाये रखता है। यह मत अद्वैतवाद तथा अन्य वैष्णव मतों से भिन्न है।

निम्बार्कमत में अद्वैतवाद के स्वतः प्रामाण्यवाद तथा परतः अप्रामाण्यवाद को माना जाता है। ख्यातिवाद में उनका सिद्धान्त सत्ख्यातिवाद है। अनन्तराय कहते हैं- जब किसी भ्रम का बाध हो जाता है तो इसका अर्थ यह नहीं है कि उस भ्रम का विषय असत् है। यह सांप है, इस भ्रम को दूर करने पर यह नहीं सिद्ध होता कि रस्सी असत् है। समस्त ज्ञान सद्हेतुक हैं। मानम् मेयाधीनम् इस यथार्थवादी मत को निम्बार्की मानते हैं। इस आधार पर भ्रम का कारण भी विषयगत है। पूर्ववर्ती ज्ञान कभी-कभी परवर्ती ज्ञान से बाधित हो जाता है और तब अपच्छेद न्याय से वहाँ सत्य के रूप में परवर्ती ज्ञान को मान्यता मिलती है।

५. तत्त्वमीमांसा

निम्बार्क ब्रह्म, चित् तथा अचित् इन तीन तत्त्वों को मानते हैं। ब्रह्म स्वतन्त्र तत्त्व है और चित् तथा अचित् ब्रह्माधीन हैं और इस कारण वे परतन्त्र तत्त्व हैं। ब्रह्म एक और अद्वितीय है नित्य तथा विभु है। वह सविशेष तथा निर्विशेष दोनों है। उसी को कृष्ण कहते हैं। गोपालपूर्वतापिनी-उपनिषद् में कृष्ण की व्याख्या यों है-

कृषिर्भूवाचकः शब्दो नश्च निर्वृत्तिवाचकः।
तयोरैक्यं परं ब्रह्म कृष्ण इत्यभिधीयते।।

कृष्ण की अनन्त तथा अचिन्त्य शक्तियां हैं। उनके अनन्त गुण भी हैं। वहीं जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादान कारण है। जगत्-सृष्टि से संबन्धित उनके गुण हैं-बल, वीर्य, शक्ति, तेज, ज्ञान और ऐश्वर्य। इन्हें षाड्गुणा कहा जाता है। इन्हें सत्, चित् और आनन्द में रखने पर ये ही गुण सच्चिदानन्द हो जाते हैं। इन गुणों में आनन्द की प्रधानता है। अन्य गुण आनन्द के ही उपकारक हैं। 'रसो वै सः', इस श्रुति से आनन्द ही ब्रह्म है, आनन्द ही कृष्ण है।

चित् जीव है। उसका स्वरूप ज्ञान है। जीव ज्ञान तथा ज्ञाता दोनों है। जीव धर्मी है, ज्ञान उसका धर्म है। यह धर्मधर्मिभाव वैसे ही है जैसे मणि तथा उसका प्रकाश।

जीव कर्त्ता और भोक्ता भी है। जीव अणु है किन्तु उसका ज्ञान विभु है। उनकी संख्या असंख्य या अनन्त है। बद्ध तथा मुक्त इन दो वर्गों में उन्हें बांटा जाता है। बद्ध जीव भी बुभुक्षु और मुमुक्षु दो प्रकार के हैं। बुभुक्षु भी दो प्रकार के हैं-लौकिक भोग के इच्छुक और पारलौकिक भोग के इच्छुक। मुमुक्षु भी दो प्रकार के हैं-ब्रह्म से सारूप्य चाहने वाले और अपने स्वरूप को उपलब्ध करने वाले। इसी प्रकार मुक्त जीव भी दो प्रकार के हैं-नित्यमुक्त और बद्धमुक्त। नित्यमुक्त दो प्रकार के हैं-आनन्तर्य और पार्षद। बद्धमुक्त भी दो प्रकार के हैं-ब्रह्म-स्वरूप पाने वाले तथा अपना स्वरूप पाने वाले।

अचित् तीन प्रकार का है-प्रकृति, काल और अप्राकृत। प्रकृति को ही प्रधान, माया, तमस्, अव्यक्त आदि कहा जाता है। वह सत्त्व, रजस् तथा तमस् इन तीन गुणों का आश्रय है। प्रकृति से समस्त जगत् की उत्पत्ति महत्, अहंकार आदि के क्रम से होती है। अन्त में शब्दतन्मात्रा से आकाश, गन्धतन्मात्रा से पृथिवी, स्पर्श-तन्मात्रा से वायु रस-तन्मात्रा से जल और रूप-तन्मात्रा से तेजस् (प्रकाश) की सृष्टि होती है। इन पांच महाभूतों से एक ब्रह्माण्ड का निर्माण होता है। पृथिवी इस ब्रह्माण्ड के मध्य में है। इसके नीचे क्रमशः अतल, वितल, नितल, गभस्तिमान्, महातल, सुतल और पाताल हैं जिन्हें संक्षेप में सात पाताल कहा जाता है। सातों पाताल सहित पृथिवी को शेषनाग अपने फन पर धारण किये हुये हैं।

जितनी दूरतक सूर्य और चन्द्र का प्रकाश जाता है उतने प्रदेश को पृथिवी कहते हैं। पृथिवी भूलोक है। उसके ऊपर भुवर्लोक है जो पृथिवी से सूर्यमण्डल तक है। भुवर्लोक के ऊपर स्वर्लोक है जो सूर्यमण्डल से लेकर ध्रुवचक्र तक है। यह ज्योतिश्चक्र है। स्वर्लोक यज्ञानुष्ठान की भोगभूमि है। इसके ऊपर महर्लोक है जहाँ कल्पान्तस्थायी भृगु आदि सिद्धगण रहते हैं। महर्लोक के ऊपर जनलोक है, जहाँ सनकादि रहते हैं। जनलोक के ऊपर तपोलोक है, जहाँ वैराज नामक देवगण रहते हैं। तपोलोक के ऊपर सत्यलोक है जिसे ब्रह्मलोक भी कहते हैं। यहाँ फिर न मरने वाले अमरगण रहते हैं। ब्रह्मलोक से लेकर पाताल तक एक ब्रह्माण्ड है। ब्रह्माण्ड के समस्त लोकों तथा पातालों का परिमाण विष्णुपुराण में दिया गया है। उसी आधार पर वेदान्तरत्नमंजूषा में ब्रह्माण्ड का वर्णन किया गया है। ऐसे अनन्तकोटि ब्रह्माण्ड हैं। ये सभी प्राकृत-तत्त्व के विकास हैं।

प्रकृति का यह परिणाम वैसे ही है जैसे सांख्यदर्शन में। किन्तु निम्बार्क सांख्य के प्रकृतिपरिणामवाद के स्थान पर शक्तिविक्षेपात्मक परिणामवाद को मानते हैं। केशव काश्मीरी कहते हैं कि सांख्य ब्रह्मानधिष्ठित स्वतन्त्र प्रकृति का स्वरूप परिणाम मानते हैं। किन्तु वेदान्ती जिस शक्तिपरिणामवाद को मानते हैं उसमें मूलकारण के स्वरूप की प्रच्युति नहीं होती और कार्य की उत्पत्ति भी हो जाती है। वस्तुतः कृष्ण सर्वज्ञ, सर्वशक्तिमान् तथा अच्युतविभाव हैं। वे अपनी शक्ति को विक्षिप्त कर जगत् के आकार में अपनी आत्मा को अहिकुण्डवत् परिणत कर देते हैं। उनकी स्वभावसिद्ध अनन्त शक्तियां हैं। उनके विक्षेप से ही सृष्टि होती है।

काल नित्य और विभु है। वह भूत, भविष्यत् और वर्तमान के व्यवहार का असाधारण कारण है। लौकिक ज्ञानमात्र में कालज्ञान अनुप्रविष्ट है। यह मत जर्मन दार्शनिक काण्ट के कालवाद के निकट है। काल सृष्टि-आदि का सहकारी और प्राकृत वस्तुमात्र का नियामक है।

अप्राकृत तत्त्व वह है जो प्रकृति का विकार नहीं है। वह प्रकृति और काल दोनों से परे है। वह सूर्य के प्रकृतिमण्डल के बाहर है। नित्यविभूति, विष्णुपद, परमव्योम, परमपद, ब्रह्मलोक आदि इसी के अन्य नाम हैं। यह भगवान् के तथा उनके नित्य और मुक्त भक्तों के भोग्य, भोगोपकरण और स्थान के रूप में विविध रूप धारण करता है। यह भगवान् के अनादि संकल्प से प्रकट होता है। अप्राकृत को ही वैकुण्ठ या महावैकुण्ठ कहा जाता है क्योंकि वहाँ किसी को किसी प्रकार की कुण्ठा नहीं रहती है। इससे सिद्ध होता है कि प्राकृतिक जगत् का मुख्य लक्षण जीवों की कुण्ठा है। मृत्युलोक में मनुष्य का मुख्य लक्षण यही कुण्ठा है। अप्राकृत का सर्वोच्च अंश गोलोक है जिसे नित्य और दिव्य वृन्दावन धाम कहा जाता है। पृथिवी पर स्थित वृन्दावन उसी की छाया है और उसे भौम वृन्दावन कहा जाता है। नित्य वृन्दावन में राधा-कृष्ण की लीलाएं नित्य होती रहती हैं।

भगवान् श्रीकृष्ण का देह सच्चिदानन्दरूप है। वह स्वरूपतः अनन्त हैं, कल्याणगुणसागर हैं। निरतिशय आनन्द, सौन्दर्य, मार्दव, सौकुमार्य, लावण्य, औज्ज्वल्य आदि अनन्त गुणों से भगवान् सुशोभित हैं। उनके देह के प्रत्येक स्थान के दर्शन, स्पर्श, गमन आदि कार्य होते हैं और उसमें ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों का पृथक्-पृथक् अस्तित्व नहीं है। यही कारण है कि भगवान् को अप्राकृत कहा गया है और साथ ही सर्वग तथा सर्वकर्त्ता भी माना गया है।

अप्राकृत लोक में जो भक्त जाते हैं उन्हें भगवान् पहले अप्राकृत या दिव्य देह देते हैं जो कभी नष्ट नहीं होता है। उसी देह से भक्त भगवान् के साम्य को प्राप्त करता है। अप्राकृत लोक भगवान् का धाम है। भगवान् स्वयं धामी हैं। धाम और धामी में भेदाभेद का सम्बन्ध है।

इस प्रकार अन्य वैष्णव-दर्शनों की भाँति निम्बार्की भी तत्त्वत्रय (ब्रह्म, चित् और अचित्) या ५ तत्त्वों (ब्रह्म, जीव, प्रकृति, काल और अप्राकृत) को मानते हैं। किन्तु इन तत्त्वों के बीच क्या सम्बन्ध है? इस प्रश्न पर निम्बार्की विशिष्टाद्वैत और द्वैत का खण्डन करते हैं और द्वैताद्वैत या भेदाभेद का प्रतिपादन करते हैं।

ब्रह्म और जीव का सम्बन्ध स्वाभाविक भेदाभेद है। यही सम्बन्ध ब्रह्म और अचित् का भी है। यह सम्बन्ध भास्कर के भेदाभेदवाद से भिन्न है, क्योंकि वह औपाधिक भेदाभेदवाद है। बलदेव विद्याभूषण के अचिन्त्यभेदाभेदवाद से भी यह भिन्न है, क्योंकि यह चिन्त्य, ध्येय और ज्ञेय है।

६. ब्रह्मवाद

ब्रह्म का वास्तविक स्वरूप नराकृति कृष्ण है। वह सदा राधा से युक्त रहता है। राधा के बिना माधव (हरि = कृष्ण) की सत्ता नहीं है और माधव के बिना राधा भी नहीं है। यह राधा कृष्ण की ही ह्लादिनी शक्ति है। कृष्ण का स्वरूप आनन्द है। औदुम्बराचार्य औदुम्बरसंहिता में कहते हैं -

'करवलोलकौ वस्तुत एकरूपकौ राधामुकुन्दौ समभावभावितौ'।

अर्थात् कृष्ण और राधा दोनों एकरूप हैं। दोनों में भेद करना दोष माना गया है-

'दोषाकरत्वाद्धि भिदानुवर्तिनाम्' (औदुम्बरसंहिता)

युगल-मूर्ति का ध्यान, स्मरण,अर्चन, कीर्तन आदि निम्बार्कमत की उपासना-पद्धति है। काव्यशास्त्र की दृष्टि से इस मत में राधा कृष्ण की स्वकीया है। 'अंगे तु वामे वृषभानुजां मुदा', ऐसा निम्बार्क ने स्वयं दशश्लोकी में कहा है। गोलोक में ही दोनों का युग्मत्व नित्य स्थापित है। अतः भौम वृन्दावन में राधा वस्तुतः कृष्ण की विवाहिता ही हैं। पुराणों में जिस छाया राधिका की कला पायी जाती है उसे निम्बार्की परकीया मानते हैं। किन्तु नित्यलीला में जो राधा हैं वे कृष्ण की स्वकीया हैं। ब्रह्मविद्या के बीजमन्त्र में ही राधा और कृष्ण का यह संबंध निहित है।

कृष्ण के अनेक व्यूह हैं। उनके चार व्यूह सृष्टि-प्रक्रिया से संबन्धित होने के कारण प्रसिद्ध हैं। ये हैं - वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध। इनके अतिरिक्त केशव आदि द्वादश व्यूह भी हैं। पुनश्च, कृष्ण अवतारी हैं। सृष्टि करने के लिए, उसकी रक्षा तथा उसका संहार करने के लिए, धर्म की स्थापना के लिए, अधर्म के निवारण के लिए और अपने भक्तों की इच्छा को पूरा करने के लिए वे अवतार लेते हैं। उनके अवतार त्रिविध हैं- गुणावतार, पुरुषावतार और लीलावतार। जगत् के स्रष्टा (ब्रह्मा), पालक (विष्णु) और संहारक (शिव) गुणावतार हैं। इन कार्यों के अन्य संपादक भी गुणावतार के अन्तर्गत हैं, जैसे मनु जो रक्षक हैं, दक्ष जो प्रजापति स्रष्टा हैं, आदि। पुरुषावतार भी तीन प्रकार के हैं- कारणार्णवशायी, गर्भोदशायी और क्षीरोदशायी। प्रथम इस प्रकृति का नियन्ता है जिससे महत् उत्पन्न होता है। गर्भोदशायी समष्टि का अन्तर्यामी है और क्षीरोदशायी व्यष्टि का अन्तर्यामी है। लीलावतार द्विविध है-आवेशावतार और स्वरूपावतार। आवेशावतार भी द्विविध है-स्वांश-अवतार, जिसमें नर-नारायण आदि आते हैं और शक्त्यंश-अवतार। शक्त्यंश अवतार दो प्रकार के हैं-प्रभव और विभव। प्रभव में परशुराम, धन्वन्तरि आदि हैं और विभव में कपिल, व्यास, नारद आदि। अन्त में, स्वरूपावतार भी द्विविध है-पूर्ण

और अंशी। मत्स्य, वाराह आदि अंशी अवतार हैं। राम, कृष्ण, नृसिंह आदि पूर्ण अवतार हैं। यद्यपि भगवान् इन व्यूहों और अवतारों में अपने को अभिव्यक्त या प्रकट करता है, तथापि वह पूर्णतः अविकृत रूप से सदा विद्यमान भी रहता है। उसी के बारे में कहा गया है -

पूर्णमदः पूर्णमिदं पूर्णात्पूर्णमुदच्यते।
पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते।।

अतः भगवान् श्रीकृष्ण नित्य, पूर्ण, अनन्त, विभु, आप्तकाम, प्रभु, सर्वशक्तिमान् तथा अचिन्त्यशक्तिसंपन्न हैं।

श्रीकृष्ण समस्त हेय गुणों से रहित होने के कारण निर्गुण और निर्विशेष भी कहे गये हैं और साथ ही समस्त शुभ गुणों से युक्त होने के कारण सविशेष और सगुण भी माने गये हैं। वास्तव में निर्विशेषत्व और सविशेषत्व इस प्रकार एक दूसरे के बाधक नहीं हैं।

भगवान् के जिस विश्वरूप का दर्शन अर्जुन ने भगवद्गीता के अनुसार किया था वह भगवान् का परमव्योम में विराजमान रूप है। वास्तव में वह भी श्रीकृष्ण से ही प्रकट हुआ है। अतएव नराकृति श्रीकृष्ण उस विश्वरूप से भी ऊर्ध्व हैं। समस्त ब्रह्माण्डों तथा उनके नियामकों से ऊर्ध्व होता हुआ भी वह सर्वव्यापी है क्योंकि जो कुछ भी है वह उसी में है। इस कारण एकमात्र सत्ता श्रीकृष्ण की है। यह अलग बात है कि यह सत्ता केवलाद्वैतवाद के अनुसार नहीं देखी जा सकती है, अपि तु भेदाभेदवाद के अनुसार द्रष्टव्य है। ब्रह्म के अस्तित्व को प्रत्यक्ष प्रमाण तथा अनुमान प्रमाणों से नहीं सिद्ध किया जा सकता है, क्योंकि यदि वह इन प्रमाणों से सिद्ध किया जाता तो वह उसका अस्तित्व इन प्रमाणों से निराकृत भी किया जा सकता था, क्योंकि इन प्रमाणों से जो स्थापित होता है वह त्रिकाल सत्य नहीं है। ब्रह्म के अस्तित्व को सिद्ध करने का मुख्य प्रमाण वेद और उपनिषद् हैं। फिर पुराण तथा स्मृतियाँ भी उसके अस्तित्व को सिद्ध करती हैं। समस्त शब्दप्रमाणों का समन्वय करके ब्रह्म के स्वरूप तथा कार्य का ज्ञान प्राप्त किया जाता है।

७. ब्रह्मसाक्षात्कार का साधन

ब्रह्म-प्राप्ति के ५ साधन हैं- १. कर्मयोग, २. ज्ञानयोग, ३. भक्तियोग, ४. प्रपत्तियोग और ५. गुरूपसत्तियोग।

१. कर्मयोग- कर्म तीन प्रकार के हैं नित्य, नैमित्तिक और काम्य। इनके अतिरिक्त निषिद्ध कर्म हैं, जैसे परस्त्रीगमन, परधन-अपहरण, हत्या आदि। नित्यकर्म वर्ण और आश्रम के अनुसार भिन्न-भिन्न व्यक्तियों के लिए अलग-अलग हैं। नैमित्तिक कर्म वे हैं जो

विशिष्ट अवसरों पर किये जाते हैं, जैसे चन्द्रग्रहण के अवसर पर गंगा-स्नान, अन्त्येष्टि कर्म आदि। काम्यकर्म अभ्युदय तथा स्वर्गप्राप्ति के लिए किये जाने वाले कर्म हैं।

अस्तेय, अहिंसा, इन्द्रियसंयम, तीर्थयात्रा, उपवास, शाकाहार, अन्नदान आदि सभी मनुष्यों के लिए कर्तव्य हैं। ये साधारण धर्म हैं। इसी प्रकार पूर्त भी सभी मनुष्यों के लिए काम्यकर्म हैं, जैसे तालाब खुदवाना, मंदिर बनवाना आदि। निषिद्धकर्म से नरक प्राप्त होता है। किन्तु यदि निषिद्धकर्म का प्रायश्चित्त कर लिया जाय तो नरक नहीं मिलता है। इसलिए प्रायश्चित्त का विधान महत्त्वपूर्ण है। वैसे प्रायश्चित्त का विधान स्मृतियों में बताये गये हैं। किन्तु निम्बार्की कहते हैं कि भगवान् श्रीकृष्ण के नामजप से ही प्रायश्चित्त हो जाता है। इसलिए जप और कीर्तन मनुष्य को सत्कर्म में लगाते हैं। मोक्षार्थी को काम्यकर्म तथा निषिद्धकर्म नहीं करने चाहिए, क्योंकि उनसे प्रवृत्ति ही पुष्ट होती है और नित्य तथा नैमित्तिक कर्म करने चाहिए अन्यथा उसके मार्ग में विघ्न आ जायेंगे -

मोक्षार्थी न प्रवर्तेत तत्र काम्यनिषिद्धयोः।
नित्यनैमित्तिके कुर्यात्प्रत्यवायजिहासये।।

२. **ज्ञानयोग**- ज्ञान का तात्पर्य भगवान् के गुणों का अनुभव-विशेष है। उपनिषदों के श्रवण से अथवा गुरु के उपदेश से भगवान् के गुणों का परिचय मिलता है। निम्बार्क-मत में उपनिषद्-श्रवण से अधिक महत्त्व गुरु के उपदेश-श्रवण को दिया जाता है। उसपर शास्त्र के आधार पर चिन्तन करना मनन है। फिर स्वयं भगवान् के स्वरूप का या गुण का ध्यान करना निदिध्यासन है।

३. **भक्तियोग**- मन, वचन, कर्म तथा शरीर से निष्कामभाव से नित्य भजन करना भक्ति है। वह दो प्रकार की है- साधनभक्ति और फलभक्ति। अनुष्ठानों से जो भक्ति उत्पन्न होती है वह साधनभक्ति है। वह भी द्विविध है-वैदिकी और पौराणिकी। मधुविद्या आदि ब्रह्मविद्या से उत्पन्न भक्ति वैदिकी है। पुराणोक्त ईश्वर की आराधना करना पौराणिकी भक्ति है। इन दोनों से भिन्न प्रेमाभक्ति है। वह भगवान् की कृपा से मिलती है। वह फल-भक्ति है। उसी को परा भक्ति, प्रेमलक्षणाभक्ति, ध्रुवा स्मृति आदि कहते हैं। सत्संग से वह बढ़ती है। उसका लक्ष्य भगवत्प्राप्ति है। ऐसे भक्त को भगवान् की चरणसेवा के अतिरिक्त और कोई चीज प्रिय नहीं है। वह सभी पुरुषार्थों को इस इष्ट के सामने तृणवत् मानता है।

४. **प्रपत्तियोग**- प्रपत्तियोग निरपेक्ष साधन है। उसे किसी अन्य साधन या सहकारी की आवश्यकता नहीं है। जब भक्त भगवान् की शरण में जाता है और अहर्निश केवल भगवान् की प्रार्थना करता रहता है तब उसे प्रपत्ति-रूप भक्ति प्राप्त होती है। यह षोढा (छः प्रकार) की है।

आनुकूल्यस्य संकल्पः प्रातिकूल्यस्य वर्जनम्।
रक्षिष्यतीति विश्वासो गोप्तृत्ववरणं तथा।
आत्मनिक्षेपकार्पण्ये षड्विधा शरणागतिः।।

अर्थात् (१) जो भगवान् के अनुकूल है उसे ही करना, (२) जो भगवान् के प्रतिकूल है उसका परित्याग करना, (३) यह विश्वास करना कि भगवान् मेरी रक्षा करेंगे, (५) यह वरण करना कि भगवान् मेरे संरक्षक हैं, (५) आत्मनिवेदन करना तथा (६) अपने को अकिंचित्कर (कृपण=दीन=किंकर) मानना- ये इसके छः प्रकार हैं। शरणागतिरूप प्रपत्ति के लिए भगवान् की गीतोक्ति प्रमाण है- 'सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज'।

५. **गुरूपसत्ति-** इसे गुरु-आज्ञानुवृत्ति भी कहते हैं। जब कोई व्यक्ति स्वयं अपना हित-अहित नहीं सोच पाता और सदैव संशय में रहता है तब उसके संशय का निराकरण और उसको हित में लगाना गुरु का कार्य है। (१) वह पहले गुरु के पास जाता है और अपनी समस्या रखता है। (२) फिर वह गुरु की शरण में जाता है। (गुरु-मंत्र लेता है, दीक्षित होता है) और गुरु की आज्ञा का पालन करता है। (३) गुरु उसकी रक्षा करता है, (४) वह उसे मोक्ष की ओर ले जाता है और (५) अन्त में, गुरु उसके मोक्ष के लिए जो भी आवश्यक है वह करता है। इस साधन में शरणागत हो जाने पर शिष्य का कार्य केवल गुरु आज्ञा का पालन करना है और उसके अभ्युदय तथा निःश्रेयस की देखभाल उसका गुरु करता है। इसीलिए गुरु का निम्न लक्षण किया गया है -

ज्ञापयेद् यः परं तत्त्वं प्रापयेच्च परं पदम्।
गमयेच्च परं धाम स गुरुः परमेश्वरः।।

इन साधनों में से किसी एक का आश्रय लिया जा सकता है। उससे मोक्षप्राप्ति संभव है।

८. मोक्षवाद

उपर्युक्त साधनों में से किसी का अवलम्बन करने से भगवान् भक्त से प्रसन्न हो जाते हैं और किसी बहाने से वह उसके समक्ष प्रकट होकर उसे दर्शन देते हैं। भक्त इस प्रकार भगवान् का साक्षात्कार करने पर अपने अहंभाव और ममत्वभाव को नष्ट कर देता है। तब भगवान् उसे अप्राकृत या दिव्यविग्रह प्रदान करते हैं और वह भगवान् से साम्य या साधर्म्य का अनुभव करता है। यह सायुज्य ही मोक्ष या मुक्ति है। भक्त सायुज्य पाने पर भी भगवान् के ऐश्वर्य में और उसके जगद्व्यापार में समानता नहीं प्राप्त कर सकता है। किन्तु सर्वज्ञता, सौशील्य, माधुर्य, सौन्दर्य, धैर्य आदि गुणों को वह पूर्णतः प्राप्त कर लेता है।

ऐसे भक्त मृत्यु के अनन्तर अर्चिरादिमार्ग से ब्रह्मलोक तक जाते हैं। ब्रह्मलोक से पुनः श्रीकृष्ण उसे अपने गोलोक में ले जाते हैं। वहाँ से उसकी पुनरावृत्ति नहीं होती है। वह अजर-अमर हो जाता है।

जिन जीवों को ऐसा सायुज्यलाभ नहीं होता वे अपने कर्म के फलानुसार नरकगामी, पितृलोकगामी या स्वर्गगामी होते हैं। वहाँ जब उनका पुण्य या पाप क्षीण हो जाता है तो वे पुनः मृत्युलोक में जन्म लेते हैं। जब तक सायुज्य-लाभ नहीं होता तब तक जन्म-मरण-चक्र रूपी संसार चलता रहता है। इसे पार करने के लिए सायुज्य-लाभ के लिए यत्न करना चाहिए।

स्पष्ट है कि मुक्त अवस्था में भी जीव तथा ईश्वर में भेदाभेद संबंध है और जीव-ब्रह्म की पूर्ण अभिन्नता या एकता नहीं है। सायुज्य का तात्पर्य भगवान् के आनन्द-स्वरूप से तादात्म्य स्थापित करना है। इस अनुभव की अभिव्यक्ति मधुरा भक्ति या प्रेमलक्षणा भक्ति में अधिक हुई है। इसलिए यह माधुर्यभाव निम्बार्क-वेदान्त से अभिन्न रूप से जुड़ गया है।

६. निम्बार्क-वेदान्त का प्रभाव

निम्बार्कमत से वृन्दावन का सखी-सम्प्रदाय प्रादुर्भूत हुआ है। इसके प्रवर्तक स्वामी हरिदास थे जो १५वीं शती में विद्यमान थे। पहले वे निम्बार्की थे और बाद में उन्होंने राधाकृष्ण के युगलभाव की अपनी विशिष्ट उपासना कर ली। वे एक महान् संगीतज्ञ थे। उनके अनेक पद हिन्दी में हैं।

राधावल्लभीय सम्प्रदाय भी निम्बार्कमत से ही वृन्दावन में उत्पन्न हुआ। इसके प्रवर्तक स्वामी हितहरिवंश थे जिसका जन्म १५०३ ई. में हुआ था। वे कृष्ण की अपेक्षा राधा को अधिक महत्त्व देते थे। संस्कृत में उनका २६० श्लोकों में लिखा गया, 'राधासुधानिधि' नामक ग्रन्थ है जिसमें रसिकों की प्रेमा-भक्ति का निरूपण है। हिन्दी में उनका ग्रन्थ हितचौरासी है जिस पर धरणीधर, सुखलाल, लोकनाथ, जुगलदास, प्रेमदास, केलिदास, रतनदास, आदि की टीकाएँ हैं। रीवांनरेश विश्वनाथ सिंह राधावल्लभीय मत को मानते थे। इस मत के आधार पर उन्होंने ब्रह्मसूत्र का राधावल्लभीय भाष्य लिखा है। अध्यात्मरामायण पर उन्होंने इस मतानुसारी एक टीका लिखी है। रसिक सम्प्रदायों में आजकल राधावल्लभीय मत को ही प्रमुख माना जाता है। किन्तु रसिक सम्प्रदाय चैतन्यमत और वल्लभमत से भी संबंधित है, निम्बार्कमत का तो वह प्राण ही है। इस प्रकार वृन्दावन में निम्बार्क ने जो रसोपासना चलाई वह विभिन्न रूपों में आज तक चल रही है। उसका प्रभाव राजस्थान के किशनगढ़ की चित्रकला पर भी बहुत पड़ा है। वस्तुतः काव्य, संगीत, कला और धर्म सबको उन्होंने प्रभावित किया है। व्रजसंस्कृति में जितना योगदान वल्लभ, चैतन्य तथा अन्य आचार्यों का है, कम से कम उतना ही योगदान निम्बार्क तथा उनके अनुयायियों का भी है।

सन्दर्भ ग्रन्थ

१. डा. रमा चौधरी, वेदान्तपारिजात सौरभ एण्ड वेदान्त कौस्तुभ (अंग्रेजी के अनुवाद) ३ भाग रायल एशियाटिक सोसायटी, कलकत्ता, १६४०-४३.

२. डॉ. सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त, ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, भाग-३, कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, इंग्लैण्ड, १६४०.

३. ललित कृष्ण गोस्वामी, श्रीनिम्बार्क वेदान्त पारिजातसौरभ तथा दशश्लोकी हिन्दी अनुवाद सहित, श्रीनिम्बार्कपीठ, महाजनी टोला, इलाहाबाद, १६६३.

४. निम्बार्क, सविशेष-निर्विशेष श्रीकृष्णस्तव, वेदान्ततत्त्वसुधा (हिन्दी टीका सहित), सं. किशोरदास, वृन्दावन, १६१२.

५. पुरुषोत्तम, वेदान्तरत्नमंजूषा (दशश्लोकी की टीका), चौखम्बा संस्कृत सिरीज, वाराणसी, १६००.

६. अज्ञातकर्त्तृक, प्रपन्नसुरतमंजरी (निम्बार्क की प्रपन्नकल्पवल्ली की संस्कृत टीका), सं. किशोरदास, वृन्दावन, १६१५.

७. अनन्तराम देव, वेदान्तरत्नमाला, सं. किशोरदास, वृन्दावन, १६१६.

८. केशवकाश्मीरी, क्रमदीपिका, विद्याविनोद श्रीगोविन्द भट्टाचार्यकृत विवरण सहित, चौखम्बा संस्कृत सिरीज, वाराणसी, १६१७.

६. पुरुषोत्तम प्रसाद वैष्णव, गुरुभक्तिमंदाकिनी, श्रीनिवासाचार्यकृत लघुस्तवराजस्तोत्र की टीका, चौखम्बा संस्कृत सिरीज, वाराणसी, १६१७.

१०. औदुम्बराचार्य, श्रीनिम्बार्क विक्रान्ति, हिन्दी अनुवाद सहित, सं. व्रजवल्लभशरण, वृन्दावन, १६४१.

११. श्री श्रीजी राधासर्वेश्वरशरण, निम्बार्ककृत प्रातःस्तवराज, संस्कृत टीका सहित, श्री निम्बार्काचार्य पीठ, सलेमाबाद (राजस्थान) १६६०.

१२. अनन्तरामदेव, श्रीमदाचार्यपरम्परास्तोत्रम् श्रीगुरुनतिवैजयन्ती व्याख्यासहित, सं. किशोरदास, मथुरा, १६३६.

१३. सर्वेश्वरपत्रिका का श्रीनिम्बार्क विशेषांक वृन्दावन, १६७२ सर्वेश्वर पत्रिका के राधा-अंक और लीला-अंक भी द्रष्टव्य हैं।

१४. डा. उमेश मिश्र, निम्बार्क स्कूल आफ वेदान्त, यूनिवर्सिटी आफ इलाहाबाद स्टडीज, इलाहाबाद, १९४०.

(१०५ पृष्ठों का निबन्ध) विश्वविद्यालय, इलाहाबाद, १९४०

१५. बलदेव उपाध्याय, भारतीय वाङ्मय में श्रीराधा, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, १९६३.

१६. भण्डारकर, सर रामकृष्ण गोपाल, वैष्णविज्म, शैविज्म एण्ड माइनर रिलीजस सिस्टम्स, भण्डारकर ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीच्यूट, पूना, १९२८.

तृतीय अध्याय

मध्वाचार्य का द्वैतवेदान्त

१. मध्वाचार्य का व्यक्तित्व और कृतित्व

पं. गोपीनाथ कविराज के अनुसार मध्वाचार्य का जन्म ११९९ ई. में विल्वग्राम, पाजक क्षेत्र, कर्नाटक में हुआ था। किन्तु कृष्णशास्त्री उनका जन्म १२३८ ई. में मानते हैं और निधन १३१७ ई. में। उनकी जन्मभूमि उडिपी से दक्षिण-पूर्व ८ मील की दूरी पर है। बचपन में उनका नाम वासुदेव था। २५ वर्ष की आयु में उन्होंने संन्यास ले लिया था। तब उनका नाम पूर्णप्रज्ञ आनन्दतीर्थ हो गया। मध्वाचार्य उनका रहस्यात्मक नाम है जो बताता है कि वे वायु के अवतार थे। उनका सम्प्रदाय ब्रह्म-सम्प्रदाय है। प्रसिद्ध है कि वे वायु के तृतीय अवतार हैं -

> **प्रथमो हनुमन्नाम द्वितीयो भीम एव च।**
> **पूर्णप्रज्ञस्तृतीयस्तु भगवत्कार्यसाधकः।।**

मध्वाचार्य ने अपने दर्शन को तत्त्ववाद या यथार्थवाद कहा है। माधवाचार्य के सर्वदर्शनसंग्रह में उसे पूर्णप्रज्ञ दर्शन कहा गया है। सामान्यतः उसे द्वैतवेदान्त कहा जाता है।

मध्वाचार्य के कुल ३७ ग्रन्थ हैं। ब्रह्मसूत्र पर उनके चार भाष्य हैं - (१) ब्रह्मसूत्रभाष्य, (२) अणुभाष्य, (३) अनुव्याख्यान और (४) न्यायविवरण। भगवद्गीता पर उनके दो भाष्य हैं- गीताभाष्य और गीतातात्पर्यनिर्णय। ईश, केन, प्रश्न, मुण्डक, कठ, ऐतरेय, तैत्तिरीय, छान्दोग्य, बृहदारण्यक और माण्डूक्य, दश उपनिषदों पर उनके अलग-अलग भाष्य हैं। भागवततात्पर्यनिर्णय, महाभारत-तात्पर्यनिर्णय, ऋग्भाष्य (ऋग्वेद के प्रथम ४० सूक्तों का भाष्य) और तन्त्रसारसंग्रह उनके अन्य ग्रन्थ हैं। इनके अतिरिक्त उनके द्वारा रचित दश प्रकरण ग्रन्थ हैं - प्रमाणलक्षण, उपाधिखण्डन, मायावाद-खण्डन, तत्त्वोद्योत, कथालक्षण, प्रपंचमिथ्यात्वानुमानखण्डन, तत्त्वसंख्यान, तत्त्वविवेक, विष्णुतत्त्वनिर्णय और कर्मनिर्णय। यमकभारत, नरसिंहनखस्तुति, द्वादशस्तोत्र, कृष्णामृतमहार्णव, सदाचारस्मृति, यतिप्रणवकल्प और कृष्णजयन्तीनिर्णय मध्वाचार्य के शेष ग्रन्थ हैं। इन सभी ग्रन्थों में ब्रह्मसूत्र के चारों भाष्यों का विशेष महत्त्व है। मध्व ब्रह्मसूत्र को निर्णायकशास्त्र तथा अन्य शास्त्रों को निर्णेय शास्त्र मानते हैं।

(१) **ब्रह्मसूत्रभाष्य** को पूर्णप्रज्ञभाष्य भी कहते हैं। इसमें ब्रह्मसूत्र का संक्षेप में अर्थ किया गया है। मध्व ने अपने अर्थ के पक्ष में पुराणों तथा आगमों से अनेक उद्धरण दिये हैं। इस पर जयतीर्थ की **तत्त्वप्रकाशिका** टीका है और तत्त्वप्रकाशिका पर व्यासतीर्थ की **तात्पर्यचन्द्रिका** टीका है। इस प्रकार माध्व-वेदान्त के मुनित्रय का सम्बन्ध ब्रह्मसूत्रभाष्य से हो गया है। अतः यह ग्रन्थ माध्व-वेदान्त में महत्त्वपूर्ण है। किन्तु इसको समझने के लिए मध्वाचार्य के उन अन्य तीन ग्रन्थों का अध्ययन भी अपेक्षित है जिन्हें उन्होंने ब्रह्मसूत्र पर लिखा है। यह उल्लेखनीय है कि मध्वाचार्य ब्रह्मसूत्र के प्रत्येक सूत्र के आदि और अन्त में ॐ का प्रयोग करते हैं, जैसे उनके ब्रह्मसूत्रभाष्य में 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' के स्थान पर "ॐ अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ॐ" ऐसा सूत्र मिलता है।

(२) **अणुभाष्य** में केवल ३४ अनुष्टुप् श्लोकों में ब्रह्मसूत्र के अधिकरणों का संक्षेप दिया गया है।

(३) **अनुव्याख्यान** मध्वाचार्य की सर्वश्रेष्ठ कृति है। यह पद्य में है। इसमें ब्रह्मसूत्र की व्याख्या के साथ ही साथ अद्वैतवाद का विशद खण्डन किया गया है। इस पर त्रिविक्रम पंडित ने **तत्त्वप्रदीप** नामक टीका लिखी है, जयतीर्थ ने **न्यायसुधा** नामक एक विशालकाय व्याख्या लिखी है और राघवेन्द्र यति ने न्यायसुधा पर **परिमल** नामक टीका लिखी है। न्यायसुधा जयतीर्थ की सर्वश्रेष्ठ कृति है। इसके बारे में प्रसिद्धि है : "सुधा वा पठनीया वसुधा वा पालनीया" अर्थात् न्यायसुधा का अध्ययन करना उतना ही महत्त्वपूर्ण है जितना किसी राज्य का संचालन करना। न्यायसुधा का अध्ययन और राज्य-संचालन अथवा राज्यसेवा, इन दो विकल्पों में अधिकांश विद्वानों ने प्रथम विकल्प को चुना है और माध्ववेदान्त की महान् सेवा की है।

(४) **न्यायविवरण** में ब्रह्मसूत्र के अधिकरणों का संक्षेप तथा ब्रह्मसूत्र में उठाये गये सभी पूर्वपक्षों तथा सिद्धान्तपक्षों का गद्य में विवेचन है। इस पर भी जयतीर्थ की टीका है जो अपूर्ण है। उसे रघूत्तम तीर्थ ने बाद में पूरा किया है।

मध्व ने शास्त्रार्थ में अद्वैतवादी त्रिविक्रम पंडित को परास्त किया था। त्रिविक्रम पंडित तब मध्वाचार्य के शिष्य हो गये थे। उनके पुत्र नारायण भट्ट ने **मध्वविजय** और **मणिमंजरी** नामक दो ग्रन्थ लिखे। प्रथम ग्रन्थ में मध्वाचार्य की जीवनी है।

२. मध्वाचार्य का द्वैतवाद

जिस अर्थ में द्वैतवाद का प्रयोग पाश्चात्य दर्शन में होता है उसमें मध्व द्वैतवादी नहीं हैं, क्योंकि वे एक ही स्वायत्त सत्ता को मानते हैं और दूसरी सत्ता को परतन्त्र कहते हैं। वास्तव में शंकराचार्य के अद्वैतवाद के सन्दर्भ में ही माध्ववेदान्त को द्वैतवादी कहा जाता है। क्योंकि माध्वदर्शन में सत्ता के दो भेद स्वीकृत हैं- स्वतन्त्र सत्ता और परतन्त्र सत्ता।

'स्वतन्त्रमस्वतन्त्रं च प्रमेयं द्विविधं मतम्।' उनका दर्शन एकेश्वरवादी है। डॉ. बी.एन.के. शर्मा जैसे माध्व-सम्प्रदाय के अद्यतन व्याख्याकारों ने कहा है कि यह "स्वतन्त्र ब्रह्मवाद" अर्थात् अतुल्य स्वतन्त्र ब्रह्मसिद्धान्त है।

चैतन्य महाप्रभु के अनुयायी बलदेव विद्याभूषण ने **प्रमेयरत्नावली** में माध्व- तत्त्वज्ञान का वर्णन नौ सूत्रों में यों किया है: -

श्रीमन्मध्वमते हरिः परतरः सत्यं जगत् तत्त्वतो
भेदो जीवगणा हरेरनुपरा नीचोच्चभावं गताः।
मुक्तिर्नैजसुखानुभूतिरमला भक्तिश्च तत्साधनं
ह्यक्षादि त्रितयं प्रमाणमखिलाम्नायैकवेद्यो हरिः।।

अर्थात् (१) हरि परमोच्च है। (२) जगत् सत्य है। (३) भेद सत्य है। (४) जीव हरि के अनुचर हैं। (५) जीवों में निम्नोच्चता का तारतम्य है। (६) जीवों का अन्तःस्थ आनन्दभोग ही मुक्ति है। (७) शुद्ध भक्ति ही मुक्ति का साधन है। (८) प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, ये तीन प्रमाण हैं। (९) हरि केवल वेदों से ही जाने जाते हैं।

इन सूत्रों से स्पष्ट है कि यदि परम ज्ञातव्य को अद्वैत तत्त्वज्ञान में निर्गुण कहा जाय, तो माध्व तत्त्वज्ञान में उसी को सगुण कहना चाहिये। वह ब्रह्म, विष्णु या नारायण से भिन्न नहीं है। अद्वैत तत्त्वज्ञान में यह जगत् माया या मिथ्या है। किन्तु माध्व की दृष्टि से जगत् सत्य है। अद्वैतवादी सारे भेदों को असत्य मानते हैं, क्योंकि उनकी दृष्टि से सत्य एक ही है, और सत्य से भिन्न कुछ है ही नहीं। अगर भिन्नता कहीं दिखाई देती है तो वह मिथ्या है। वस्तुएं जैसी भी हों, भिन्नता के आधार पर ही निर्भर हैं। यही द्वैतवाद है। अद्वैतमत के अनुसार जीवों का कोई पृथक् अस्तित्व नहीं है। वे ब्रह्म से भिन्न हैं ही नहीं। माध्वों का कथन है कि जीवों का अस्तित्व ब्रह्म पर निर्भर होते हुए भी ब्रह्म से भिन्न है। जीव असंख्य हैं। स्वभावतः वे एक दूसरे से भिन्न हैं। उनकी भिन्नता की मात्रा भी अलग-अलग होती है। अद्वैतवादियों का कहना है कि जीव स्वयं ब्रह्म है और इस ज्ञान का उदय ही मुक्ति है। इस कथन का तात्पर्य है कि जीवात्मा व्यक्तिरूप में असत् है। ब्रह्म पर आश्रित होते हुए भी, ब्रह्म से भिन्न अपने अस्तित्व का ज्ञान होना ही जीव की मुक्ति का लक्षण है, यह माध्वमत है। आत्मा के अन्तरतम आनन्द का आस्वादन ही मुक्ति है। आचार्य शंकर कहते हैं कि ज्ञान से ही मोक्ष-लाभ हो सकता है, 'ज्ञानादेव तु कैवल्यम्'। द्वैतवादी की दृष्टि से शुद्धा भक्ति ही मोक्ष होती है, भक्ति से ही मुक्तिलाभ होता है।

द्वैतमत के अनुसार प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द, ये तीन ही प्रमाण होते हैं। इनके अतिरिक्त अद्वैतवादी उपमान, अर्थापत्ति और अनुपलब्धि को भी प्रमाण मानते हैं। माध्वों के अनुसार हरि या परमात्मा केवल वेदों से ही ज्ञात होते हैं, वे एकमात्र वेदवेद्य हैं।

इससे यह सिद्ध होता है कि अद्वैत और द्वैत की विचारधाराएँ परस्पर विरोधी हैं। मध्वाचार्य को दो प्रकार के कार्य करने थे। एक, विवेचनात्मक कार्य जिसमें अद्वैतविचारधारा को सदोष दिखाकर वाद-विश्लेषणात्मक रीति से उसके तत्त्वज्ञान के खोखलापन को प्रकाशित करना था। दूसरे विधायक कार्य जिसमें एक महान् एकेश्वरवादी वैष्णव-तत्त्वज्ञान की नींव डालकर न्यायसंगत भक्ति-सिद्धान्त की स्थापना करना था। मध्वाचार्य के तत्त्वज्ञान का अध्ययन करते समय अगर हम उनके वाग्युद्ध सदृश वैश्लेषिक युक्तिवादों पर सूक्ष्मता से ध्यान नहीं देंगे, तो हमें न द्वैतमत का आकलन होगा और न अद्वैतमत का। इस निबन्ध में मेरा यह प्रयास रहेगा कि मध्वाचार्य के तत्त्वज्ञान के विधायक स्वरूप की विवेचना के साथ ही साथ उनके विवेकपूर्ण विश्लेषण की ओर भी ध्यानाकर्षण करूं।

३. प्रमाण-विवेचन

जिसे ज्ञान होता है वह ज्ञाता या विषयी है और जिस वस्तु का ज्ञान होता है वह विषय या ज्ञेय है। जिसे ज्ञान होना है वह अगर नहीं है तो ज्ञाता कौन है और ज्ञान भी क्या है? इसी तरह अगर विषय नहीं है, वस्तु नहीं है, तो भी ज्ञान सम्भव नहीं है। विषयी और विषय, इन दोनों में जो एक अनोखा सम्बन्ध है वही ज्ञान है। विषय से विषयी जब विशिष्ट स्थिति में जुड़ जाता है तब ज्ञान सम्भव होता है। अद्वैतवाद मानता है कि ज्ञान अखण्ड और अविषय है, अर्थात् ज्ञान वस्तुविषयक नहीं है और अविशेष या अनिर्धार्य है। इस विषय में द्वैतवादियों की धारणा बिल्कुल भिन्न है। वे मानते हैं कि ज्ञान अखण्ड, सविषयक और सविशेष है। विषयहीन या वस्तुविहीन ज्ञान की कल्पना ही नहीं की जा सकती है, क्योंकि जब ज्ञान होता है तो वह किसी वस्तु के विषय में ही होता है और किसी व्यक्ति को ही होता है। ज्ञाता को ज्ञान तो होता है, मगर जिसका ज्ञान होता है वह कोई वस्तु है ही नहीं, यह कथन सामान्य अनुभव और तर्क के विपरीत है। जब कोई ज्ञाता ज्ञानविषय को जानता है तो इस प्रक्रिया में ज्ञाता के सम्मुख वस्तुविषय का प्रकटीकरण ही ज्ञान है। यही ज्ञान का स्वरूप है। वस्तुविषय जाना जाय या नहीं, वह एक सत्य है। ज्ञाता को वह ज्ञात हो या न हो, इस पर उसकी सत्यता निर्भर नहीं है। वह वस्तुविषयक ज्ञान में स्वयं को प्रकट करता है और उसकी सत्ता कालबद्ध और देशबद्ध होती है, अर्थात् आकाश और विशिष्ट काल में उसका अस्तित्व होता है। अपने अस्तित्व के लिए उस वस्तुविषय को ज्ञानप्रक्रिया पर निर्भर रहना आवश्यक नहीं है। ज्ञान वस्तु-विषय के रूप और गुणों से निश्चित होता है। 'मेयाधीनं मानम्'।

ज्ञान और ज्ञानविषय, इन दोनों का सम्बन्ध केवल कल्पित सम्बन्ध नहीं है। यह केवल शुद्ध संकल्पनात्मक सम्बन्ध भी नहीं है। मध्वाचार्य एक सच्चे वास्तववादी थे। ज्ञान

और वस्तुविषय, इन दोनों के सम्बन्ध को वे सत्य मानते थे। आत्मा, द्रव्य और ईश्वर, ये तीनों जैसे सत्य हैं, ठीक उसी तरह ज्ञान और वस्तु विषय दोनों ही सत्य हैं। यही उनकी धारणा थी। इसी को वे विषय-विषयीभाव या दृग्दृश्य-सम्बन्ध कहते थे।

पुनश्च, मध्वाचार्य मानते हैं कि ज्ञान स्वयं आत्मा का गुण है। ज्ञान और विषय का सम्बन्ध गुणविशेष और गुणविशिष्ट के सम्बन्ध को स्पष्ट करता है। ज्ञान और विषय के परस्पर-सम्बन्ध से दोनों का कोई वास्ता नहीं है। जो वस्तु ज्ञात होती है या जिस वस्तु का बोध होता है वह वस्तु ज्ञात होने के पहले जैसी थी, वैसी ही रहती है। उसमें कोई परिवर्तन नहीं होता है। ज्ञान कारक नहीं है। वह वस्तु को अन्यथा नहीं बनाता।

ज्ञाता और ज्ञान परस्पर भिन्न हैं। ज्ञान किसी ज्ञाता को होता है। फिर भी ज्ञान और ज्ञाता एक नहीं हैं और न ज्ञान ज्ञाता से एकरूप है। ज्ञान आत्मा का गुणविशेष है और इसका अर्थ है कि वह स्वयं एक द्रव्य है। ज्ञान स्वयं में गुणधर्म वाला धर्मी है। वह स्वयं का एक आगन्तुक गुणविशेष नहीं है। न्यायशास्त्र में ज्ञान को आगन्तुक गुणविशेष कहा गया है, पर मध्वाचार्य इसका खण्डन करते हैं।

ज्ञान स्वयं प्रकाशक है। इसीलिए ज्ञान स्वयंसिद्ध है। वस्तु को प्रकाशित करने से वस्तुज्ञान सिद्ध होता है। इसके अलावा, ज्ञान स्वयं की प्रकाश्य वस्तु भी हो जाता है। यह मत मीमांसकों के त्रिपुटी-प्रत्यक्ष-सिद्धान्त के सन्निकट आ जाता है।

मध्वाचार्य प्रमाण की परिभाषा देते हुए कहते हैं-'यथार्थं प्रमाणम्'। वस्तु जैसी हो वैसी उसकी प्रतीति होना प्रमाण का लक्षण है। प्रमाण की यह परिभाषा सार्वभौम है क्योंकि इसमें समग्र यथार्थ ज्ञान आ जाता है, इसमें स्मृतिज्ञान भी सम्मिलित है तथा संशय और विपर्यय (प्रमाद) इसके बाहर हैं।

मध्वाचार्य प्रमाण का प्रयोग दो अर्थों में करते हैं-

(१) सत्यज्ञान और

(२) सत्य-ज्ञान की प्राप्ति का उपाय। प्रथम अर्थ में इसे केवल प्रमाण कहते हैं और दूसरे अर्थ में अनुप्रमाण। सत्यता इन दोनों की विशिष्टता है। वस्तु का वास्तविक और सत्यज्ञान केवल प्रमाण है। यह ज्ञान जिससे प्राप्त होता है वह अनुप्रमाण है। अनुप्रमाण तीन प्रकार के होते हैं, (१) प्रत्यक्ष, (२) अनुमान और (३) शब्द।

केवल प्रमाण चार प्रकार के होते हैं। वे हैं-

(१) ईश्वरज्ञान,

(२) लक्ष्मीज्ञान,

(३) योगीज्ञान और

(४) अयोगीज्ञान। यह वर्गीकरण प्रकाश और परिक्षेत्र (रेंज) के गुणों की आन्तरिक भिन्नताओं पर आधारित है। प्रथम दो प्रकार स्वरूपज्ञान की विशेषता है और अन्य दो प्रकारों में वृत्तिज्ञान सम्मिलित है।

४. प्रत्यक्ष-विवेचन

'निर्दोषेन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानम् प्रत्यक्षम्', यह प्रत्यक्ष की परिभाषा है। दोषरहित इन्द्रियों का सापेक्ष वस्तुओं से संस्पर्श होने से जो ज्ञान प्राप्त होता है, उसी को प्रत्यक्षज्ञान कहते हैं। यहाँ मध्वाचार्य की दोष-व्याख्या वही है जो सांख्यों की दोष-व्याख्या है। 'अतिदूरादतिसामीप्यात्सौक्ष्म्यं व्यवधानं समानद्रव्याभिघातोऽनभिव्यक्तमन्यसादृश्यं च।' वस्तु अति दूर हो, अति समीप हो, सूक्ष्म हो, व्यवधानसहित हो, समान वस्तुओं से मिश्रित हो, स्पष्टतया प्रकट न हो, अन्य वस्तुओं के सदृश हो, तो ऐसी स्थिति में वस्तु का ज्ञान ठीक नहीं होता। सन्निकर्ष दोष-रहित होना चाहिए, अन्यथा ये दोष भ्रम या संशय पैदा कर सकते हैं।

मध्वाचार्य ज्ञानेन्द्रियों की संख्या छः मानते हैं, चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, स्पर्श, रसना और मन। इन सभी इन्द्रियों के अलग-अलग दोष होते हैं। मन सुख-दुःखादि अनुभवों से अभिभूत होकर वस्तुओं का विपरीत ज्ञान करा सकता है। चक्षु पाण्डुरोग-जैसी व्याधि से या लघुदृष्टि-जैसे दोष से बाधित होकर ज्ञान-प्राप्ति में बाधक हो सकती है। इसीलिए ज्ञानेन्द्रियों का निर्दोष होना आवश्यक है।

इसके अलावा मध्वाचार्य साक्षी में प्रातिभज्ञान की क्षमता मानते हैं। मनुष्य के स्वयं की भीतरी संवेदना-शक्ति को ही साक्षी कहते हैं। साक्षी स्वयं का स्वरूपेन्द्रिय है। वह ज्ञानग्राहक तो है ही, ज्ञानप्रामाण्य-ग्राहक भी है। शुद्ध और दोषरहित है और वस्तुओं का यथार्थज्ञान प्राप्त कराने में सक्षम है। यहाँ और अब जो विद्यमान है, अप्रतिहत है और सापेक्षतया सन्निकट है उसके यथार्थ आकलन को बोध कहते हैं। मध्वाचार्य स्मृतिज्ञान को भी प्रत्यक्ष प्रमाण मानते हैं। इस प्रक्रिया में मन के लिए उसके संस्कार वस्तुविशेष होते हैं। उपर्युक्त तीन प्रमाणों में प्रत्यक्ष (बोध) सर्वश्रेष्ठ प्रमाण है। सामान्यतः हम देखते हैं कि हमारे इन्द्रियजन्य अनुभव, तर्कज्ञान तथा शाब्दप्रामाण्य में कई बार विरोध दिखाई देता है। विरोध आपाततः हो या वास्तव, इससे हमारे मन में अनुभव, तर्क और शाब्द-प्रामाण्य के बारे में आशङ्का पैदा होती है। जब अद्वैतवादी तर्क द्वारा यह सिद्ध करना चाहते हैं कि हमारा सृष्टिविषयक अनुभव मिथ्या है, तब माध्व वेदान्ती स्वभावतः चिढ़ जाते हैं। अद्वैतवादियों की दृष्टि में तर्क और अनुमान प्रत्यक्ष (बोध) से श्रेष्ठतर हैं। यह समस्या माध्व-तत्त्वमीमांसा में बहुत महत्त्वपूर्ण है। अतः हम इसके बारे में थोड़ा गहराई से विचार करेंगे।

मध्वाचार्य की दृष्टि से प्रत्यक्ष (बोध) ही उच्चतम ज्ञान है। यद्यपि अनुमान और शब्द-प्रमाण से जो ज्ञान प्राप्त होता है वह यथार्थ हो सकता है, तथापि इस प्रकार का ज्ञान प्रत्यक्ष-बोध को न तो प्रतिरुद्ध करता है और न उस पर हावी हो सकता है। **तत्त्वोद्योत** में मध्वाचार्य लिखते हैं-

> **"न च प्रत्यक्षसिद्धमन्येन केनापि बाध्यं दृष्टम्। चन्द्रप्रदेशत्वादिविषयं तु दूरत्वादिदोषयुक्तत्वात्पटु। न च जगत्प्रत्यक्षस्यापटुत्वे किञ्चिन्मानम्।"**

ऐन्द्रियज्ञान स्वयं ही सत्य का एक मानक है। उसे अनुमान या शब्द-प्रमाण की पुष्टि की आवश्यकता नहीं है। चन्द्र का लघु आकार युक्त और अन्य दोषयुक्त दर्शन, दूरी और अन्य असाधारण कारणों का परिणाम है। कठोर परीक्षण करने पर भी, अपने मन के बाहरी जगत् के अस्तित्व के बारे में ऐन्द्रिय संवेदन से प्राप्त ज्ञान को पूर्णतया अस्वीकृत करना हमारे लिए सम्भव नहीं है। जैसा कि अद्वैतवादियों ने प्रयास किया है, प्रत्यक्ष-त्रुटियों के कारण और भ्रम के कारण संपूर्ण प्रत्यक्ष ज्ञान को अस्वीकृत करना ठीक नहीं है। जगत् मिथ्या, दृश्यत्वात् शुक्तिरजतवत् यह अनुमान प्रत्यक्षविरुद्ध है। इस सम्बन्ध में मैक्स बोर्न **फिजिक्स इन माइ जेनरेशन** में जो कहते हैं वह माध्वाचार्य को इष्ट है। मैक्स बोर्न लिखते हैं, "वैज्ञानिक को वास्तववादी होना चाहिए। इन्द्रिय-संस्कारों को उसे विभ्रमों से अधिक स्वीकृति देनी चाहिए क्योंकि वे बाह्य जगत् के वास्तविक संदेश हैं"।

(१) **प्रत्यक्ष और अनुमान**-अनुमान में व्याप्ति सर्वथा पूर्वकल्पित है और व्यक्ति सर्वथा प्रत्यक्ष पर अवलंबित है। प्रत्यक्ष अनुमान का उपजीव्य है। अनुमान उपजीवक है। अगर प्रत्यक्ष हमें यथार्थ ज्ञान नहीं दे तो अनुमान संभव नहीं है, क्योंकि वह व्यक्ति के लिए प्रत्यक्ष पर ही अवलंबित है। प्रत्यक्ष ही यथार्थता की नींव है। निश्चितार्थता के लिए उसे अन्य किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है और न वह किसी अन्य प्रमाण पर अवलम्बित है। अतः प्रत्यक्ष कभी भी मिथ्या नहीं है और यदि वह मिथ्या है, तो वह प्रत्यक्ष नहीं है और भ्रम है जो प्रत्यक्ष सहवर्ती कारणों के दोषों से लिप्त है। जयतीर्थ ने लिखा है-

> **"यदा प्रत्यक्षं समबलप्रत्यक्षान्तरेण न बाध्यते, हन्त!**
> **तदा का वार्ता तत्पदोपजीविनो वराकस्य तर्कस्य तद्बाधकत्वे।"**

(२) **प्रत्यक्ष और शब्द**-शब्दप्रमाण को आगम कहा जाता है। प्रत्यक्ष और आगम इन दोनों के क्षेत्र पृथक्-पृथक् हैं। इसलिए इन दोनों के सापेक्ष महत्त्व या सापेक्ष शक्ति के परीक्षण की कोई आवश्यकता नहीं है। तथापि आगमों के एक भाग में, जहाँ यज्ञ का विचार आता है वहाँ प्रत्यक्ष के विषय में कुछ व्यामिश्र स्थिति है। आगम-ग्रन्थों के इस भाग का अर्थनिरूपण प्रत्यक्ष की दृष्टि से करना उचित होगा, न कि किसी अन्य दृष्टि से।

आगम में ब्रह्म के स्वरूप के बारे में विचार-विमर्श हो और प्रत्यक्ष से उसका विरोध न हो, तो वहाँ आगम सर्वथैव मान्य है। किन्तु यदि आगम प्रत्यक्ष के क्षेत्र में हस्तक्षेप करते हैं तब वहाँ प्रत्यक्ष-ज्ञान के नियमों को ही बिना किसी हिचकिचाहट के मानना होगा। इस स्थिति में आगमों को ही प्रत्यक्ष के नियमों के आगे झुकना पड़ेगा।

५. अनुमान-विवेचन

निर्दोष उपपत्ति ही अनुमान है। न्यायसुधा में इसकी परिभाषा है-हेतु और साध्य के बीच जो अचल सम्बन्ध तर्क से स्थापित होता है उसे अनुमान कहते हैं। हेतु और साध्य का यह अचल सम्बन्ध अनुमान को निश्चित रूप से निर्धारित करता है और इसी में प्रत्यक्ष और शब्द-प्रमाण से उसकी भिन्नता है। भूत और भविष्यत्कालीन वस्तुएं भी अनुमानगोचर हैं। अनुमान-प्रक्रिया देश-काल से बाधित नहीं हो सकती। अनुमान व्यवहित ज्ञान है और प्रत्यक्षज्ञान के निकटतम है।

कुछ स्वल्प भेदों के अतिरिक्त मध्वाचार्य की अनुमान-प्रक्रिया न्यायशास्त्र की अनुमानप्रक्रिया से भिन्न नहीं है। मध्वाचार्य अन्वयव्याप्ति को स्वीकार करते हैं और केवलान्वयी अनुमान को ही मानते हैं। अनुमान में अनेक अवयवों की कोई विशेष अपेक्षा वे नहीं रखते।

६. शब्द-प्रमाण का विवेचन

मध्वाचार्य के मत में ईश्वर के बारे में या पारमार्थिक विषयों के बारे में शब्द-प्रमाण एक महत्त्वपूर्ण प्रमाण है। प्रस्थानत्रयीसमेत वेदों, स्मृतियों पाञ्चरात्रागम और पुराणों को मध्वाचार्य शास्त्र मानते हैं। यह समस्त शास्त्र स्वतः प्रमाणित हैं। वैदिक संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और गीता अपौरुषेय हैं। वेदों पर आधारित स्मृतियां और पुराणों को पौरुषेय माना जाता है। श्रुत्यनुसारी स्मृतियाँ ही प्रमाण हैं, अन्य स्मृतियाँ नहीं। तथापि इस नियम का एक अपवाद है। माध्वों के अनुसार पांचरात्र आगम स्वयं भगवान् विष्णु की कृति होने के कारण वेदों के समकक्ष हैं और वेदों से कनिष्ठ नहीं हैं।

मध्वाचार्य स्वतः प्रामाण्यवादी हैं। वे अनिर्वचनीय ख्याति की आलोचना करते हैं और अन्यथाख्याति को प्रस्तुत करते हैं। इसे वे अभिनव अन्यथाख्याति कहते हैं।

७. हरि की सर्वश्रेष्ठता

मध्वाचार्य के विष्णुतत्त्वनिर्णय का प्रथम श्लोक निम्न हैः -

सदागमैर्हि विज्ञेयं समतीतक्षराक्षरम्।
नारायणं सदा वन्दे निर्दोषाशेषसद्गुणम्।।

"क्षर और अक्षर से अतीत, निर्दोष और सभी सद्गुणों से परिपूर्ण तथा सच्छास्त्रों द्वारा ज्ञेय नारायण को मैं नमस्कार करता हूँ"। नारायण के सम्बन्ध में किया हुआ प्रत्येक विधान अविवाद रूप से आप्तवचन है। ईश्वर के सम्बन्ध में कोई भी कथन करने में इन्द्रियाँ तथा बुद्धि सक्षम नहीं हैं। इस विधान के पोषक प्रमाणों का उद्धरण ब्रह्माण्डपुराण, तैत्तिरीय, कठ और पिप्पलाद श्रुतियों से मध्वाचार्य तत्त्वनिर्णय में देते हैं।

हरि परमोच्च तत्त्व है। हरि से बढ़कर कोई भी तत्त्व नहीं है तथा उनके समकक्ष भी कोई नहीं है। वे स्वतन्त्र और एकमेव हैं। लक्ष्मी, ब्रह्मा, रुद्र और अन्य देवता उन पर निर्भर हैं। मध्वाचार्य एकेश्वरवादी हैं। वे हरिवंश से निम्नलिखित उद्धरण देते हुए कहते हैं कि सभी शास्त्रों में सर्वत्र हरि का वर्णन है:-

वेदे रामायणे चैव पुराणे भारते तथा
आदावन्ते च मध्ये च विष्णुः सर्वत्र गीयते।

अर्थात् वेद, रामायण और पुराणों के आदि, मध्य, तथा अन्त में विष्णु का ही वर्णन है।

लोक में प्रायः माना जाता है कि विष्णु, हरि या नारायण विशेष नाम हैं, जैसे देवदत्त और यज्ञदत्त आदि। किन्तु मध्वाचार्य ऐसा नहीं मानते। वे कहते हैं कि विष्णु, हरि और नारायण परमोच्च भगवान् के गुणविशेषों के नाम हैं। ऐश्वर्य, बुद्धिवैभव, दया और करुणा, ये गुण ईश्वर कोटिक व्यक्तिविशेष में होते हैं। विष्णु शब्द के अनेक अर्थ हैं। जब कहा जाता है कि विष्णु परमोच्च तत्त्व है, तब उसका अर्थ है कि विष्णु सर्वव्यापी है। इसी प्रकार हरि का भी अर्थ समस्त पापों का विनाश (हरण) करने वाला है (सर्वपापहरो हरिः) । एवं नारायण का अर्थ है, दोषरहित और सद्गुणों से परिपूर्ण। तथा बृहन्तो ह्यस्मिन् गुणा इत्यादि श्रुतिवचनाद्गुणपूर्ण ब्रह्मशब्दार्थः, अर्थात् ब्रह्म सम्पूर्ण है। आत्मन् शब्द जब परमेश्वर के लिए प्रयुक्त होता है, तब उसका अर्थ होता है-वह निरपेक्ष सत्ता जो नियामक है। परमेश्वर के विविध गुणों की विधा दर्शाने वाले अनेक वैदिक शब्दों का विवरण मध्वाचार्य ने अपने भाष्य में किया है। उदाहरणार्थ, "अहं ब्रह्मास्मि", इसका साधारण अर्थ है, मैं ब्रह्म हूँ। परन्तु मध्वाचार्य इसे परमेश्वर का ही गुणनिधान समझते हैं। अहम् = अहेयम् अर्थात् अत्याज्य। ब्रह्म = संपूर्ण परिपूर्ण। अस्मि = स्वयंसिद्ध सत्ता। कुछ भारतीय और पाश्चात्य विद्वानों ने कहा है कि ये अर्थ काफी कौशल्यपूर्ण होते हुये भी सर्वथा काल्पनिक हो सकते हैं, किन्तु अपने अर्थविवरण की पुष्टि में मध्वाचार्य अनेक प्रमाण देते हैं।

हरि सत्, चित् और आनन्द हैं। वे सत् हैं, क्योंकि उनका अस्तित्व स्वतन्त्र है। वह नित्यो नित्यानाम् = नित्यों में नित्य हैं, जैसे जीव। जीवों को उन्होंने बड़ी करुणा से नित्य

बना दिया है। हरि चित् है। चेतनश्चेतनानाम् वही केवल सर्वज्ञ है। वही आनन्द है, आनन्दघन है, वह दूसरों को भी आनन्द वितरित करता है। प्रेम, दया, ऐश्वर्य, शुद्धता, ज्ञान, शक्ति प्रभृति उसके अनन्त गुणों की कोई सीमा नहीं है। वह असीमों में असीम है। प्रत्येक व्यक्ति परमेश्वर के विषय में ज्ञान पाने में सक्षम है, भले ही उसका ज्ञान कुछ कम या अधिक हो। किन्तु कोई भी उस परमेश्वर को समग्रतया जान नहीं पाता। इसीलिए वह अप्रमेय है, अमेय है। वही अपने को पूर्णतया जान सकता है। जिस मात्रा में हम उसे जान पाते हैं उससे वह कहीं अधिक है। फिर, सभी सीमित वस्तुओं से वह परे है। इसीलिए 'वह यह नहीं है' 'वह यह नही है' (नेति-नेति) के द्वारा उसका वर्णन किया जाता है।

हरि ज्ञानस्वरूप है। फिर भी वह ज्ञानी है। वह सब कुछ जान सकता है। सभी वस्तुएं उसके लिए यहाँ और अभी विद्यमान हैं। उसके लिए ज्ञान स्वाभाविक और अपरोक्ष है। स्वयं उसमें और ज्ञान में तथा स्वयं उसमें और उसके गुण में कुछ भेद नहीं है। मध्वाचार्य ऋग्-भाष्य में लिखते हैं-"अभेदो हरिरूपानां गुणानां क्रियासु च। तस्यैव अवयवानां च"।

ब्रह्म या हरि एक चमत्कार है। वह अचिन्त्य, अद्भुत और शक्तिमान् है। वह अणोरणीयान् और महतो महीयान् है। बैठा हुआ वह दूर तक जाता है और सोता हुआ सर्वदूर भ्रमण करता है। (आसीनो दूरं व्रजति शयानो याति सर्वतः)। बिना चक्षु वह देखता है और हाथ न होते हुये भी वह ग्रहण करता है। वह सब वस्तुओं में व्याप्त है और सब वस्तुओं के बाहर भी है। वह दूर से भी दूर और समीप से भी समीप है। वह अपने पूर्ण ऐश्वर्य के साथ वैकुण्ठ में विराजमान है और हमारे हृदयाकाश में भी है।

किसी भी आकार से सीमित न होने से वह निराकार है। वैसे उसके आकार अनन्त हैं। वह अवतारों के रूप में हमें दृश्य होता है। वह केवल सत्-चित्-आनन्द है। मध्वाचार्य की दृष्टि में परमेश्वर व्यक्तिरूप में प्रकट तो होते हैं फिर भी उनका कोई सीमित व्यक्तिरूप नहीं है। वे मानवीय रूप भी धारण करते हैं क्योंकि उनके अनेक रूप हैं। उनके अन्तर्गत भेद नहीं है। वे निर्भिन्न, समरूप, बोधस्वरूप, परमानन्द-स्वरूप और सर्वशक्तिमान् हैं।

आचार्य शंकर निर्गुण ब्रह्म और सगुण ब्रह्म दोनों को ही ग्राह्य मानते हैं। सगुण ब्रह्म ही व्यक्तिरूप परमेश्वर है। निर्गुण ब्रह्म अनिर्वचनीय सत्ता है। शङ्कराचार्य की दृष्टि से "केवलो निर्गुणश्च" का अर्थ आत्यन्तिक गुणराहित्य है। (वस्तुतः गीता-भाष्य में शंकराचार्य निर्गुण का निर्वचन "त्रिगुणातीत" करते हैं) । मध्वाचार्य निर्गुण का अर्थ "त्रिगुणातीत" ही करते हैं। श्रुति के अनेक उद्धरणों से वे इसको सिद्ध करते हैं। महाभारत में भी नारायण को त्रैगुण्यवर्जित कहा गया है। अगर ब्रह्म निर्गुण है तो ब्रह्म ज्ञेय अर्थात् जानने योग्य नहीं हो सकता, क्योंकि जिस वस्तु के गुण होते हैं, वही जानी जाती है, अन्य नहीं।

ब्रह्मसूत्र में ब्रह्म का निरूपण *"जन्माद्यस्य यतः"* सूत्र में किया गया है। जिससे इस *विश्व का जन्म आदि होता है वह ब्रह्म है। मध्वाचार्य की दृष्टि से इसका अर्थ यह है कि*

सृष्टि, स्थिति, संहार, नियमन, ज्ञान, अज्ञान, बन्ध और मोक्ष सब हरिकर्तृक हैं।

अतः मध्वाचार्य मानते हैं कि परमोच्च सत्ता केवल एक ही है। उसी के अनन्त नाम हैं और सारे नाम उसी को दर्शाते हैं। वह स्वतंत्र है, सर्वशक्तिमान् है और सर्वज्ञ भी। किसी भी स्थान में या किसी भी काल में उसके समकक्ष या उससे श्रेष्ठ कोई भी नहीं है। अन्य प्रत्येक वस्तु से वह सर्वथा भिन्न है। किन्तु स्वयं उसमें कोई भिन्नता नहीं है। वह अविभाज्य है। वह शुभ लक्षणों से युक्त है और उसमें कोई भी दोष नहीं है। वह परिपूर्ण है, सर्वोत्कृष्ट है। वह सृजन करता है, रक्षण करता है और नाश भी। सर्व जीवों का वह अधिपति है।

स्वयं भगवान् या परमेश्वर और ब्रह्मा के बीच लक्ष्मी और श्री की कल्पना मध्वाचार्य करते हैं। श्री चित् प्रकृति है। वह सर्वव्यापी और अनन्त है। गीता में उसे अक्षरपुरुष कहा गया है। वह पुरुषोत्तम से या क्षर वस्तुओं से पृथक् है। वह हरि के ऊपर (केवल हरि के ही ऊपर) अवलंबित है। श्री नित्यमुक्ता है।

सत्त्व, रजस् और तमस्, इन तीन रूपों में चित् प्रकृति श्री, भू और दुर्गा के नाते प्रकट होती है और जीवों और जड़ पदार्थों में अष्टधा प्रकृति का निर्माण कर अपना जागतिक कार्य निभाती है। शुद्ध सृष्टि-व्यवस्था में शक्तिस्वरूपिणी लक्ष्मी भगवान् वासुदेव के साथ जीवों को प्रलय के अन्त में मोक्ष प्रदान करती हैं। लक्ष्मी के पुरुषकार का स्पष्ट उल्लेख नहीं है। फिर भी वह नित्य मुक्ता श्री के पुरुषकार में गर्भित है और वह उस पुरुषकार के योग्य भी है। परन्तु लक्ष्मी का यह पुरुषकार भगवान् की इच्छा के बाहर नहीं है। लक्ष्मी के पुरुषकार का यह सिद्धान्त तत्त्वतः माध्व-तत्त्वज्ञान के विरोध में नहीं है।

८. हरि सर्ववेदों का ज्ञेय है

कुछ मनीषी वेदों को सामान्यतः कर्मकाण्ड और ज्ञानकाण्ड में विभाजित करते हैं। कर्म के अनुष्ठानों का वेदों के जिन भागों में समावेश है वह भाग कर्मकाण्ड कहलाता है। जैमिनीय पूर्वमीमांसा मुख्यतः कर्मकाण्ड से सम्बद्ध है। उत्तरमीमांसा, जिसे वेदान्त कहा जाता है, ज्ञानकाण्ड से सम्बद्ध है। उपनिषद् ही ज्ञानकाण्ड हैं। वे लोग फिर यह भी मानते हैं कि ज्ञानकाण्ड कर्मकाण्ड से अधिक महत्त्वपूर्ण और मूल्यवान् है, क्योंकि ज्ञानकाण्ड हमें मुक्ति की ओर ले जाता है। कर्मकाण्ड हमें सुखमय जीवन तो प्राप्त करा देता है, लेकिन वह सुख स्थायी नहीं होता।

मध्वाचार्य उपर्युक्त विचार से असहमत हैं। वेद जैसे भी हों, उनका विभाजन अधिक महत्त्वपूर्ण और कम महत्त्वपूर्ण, अधिक मूल्यवान् और कम मूल्यवान्, अच्छा और बुरा, ऐसा हो ही नहीं सकता। समग्र वेद एक उच्चकोटि का साहित्य है। वह समान रूप से महत्त्वपूर्ण और मूल्यवान् है। यह ठीक है कि वेदों का कुछ भाग कर्मकाण्ड से जुड़ा हुआ है और कुछ ब्रह्मविद्या से। ये दोनों भाग आवश्यक हैं और यदि हम ठीक समझें तो वे

हमें ब्रह्म का ही ज्ञान कराते हैं। वेद संहिता या मन्त्र, ब्राह्मण, आरण्यक और उपनिषद् इन चार भागों में विभाजित किए जाते हैं। संहिता या मन्त्रों को अधिदैव कहा जाता है, क्योंकि वे देवों के विषय में हमें जानकारी देते हैं। ब्राह्मणभाग हमें यज्ञों के बारे में जानकारी देता है और इसीलिए अधियज्ञ कहा जाता है और अन्त में आरण्यक तथा उपनिषद् ब्रह्मज्ञानपरक होने से अध्यात्म कहे जाते हैं। इसका अर्थ यह नहीं कि संहिता या ब्राह्मणों में ब्रह्म के बारे में कुछ भी निर्देश नहीं है। वेदों के प्रत्येक वाक्य के तीन अर्थ होते हैं और उनमें से एक अर्थ परमेश्वर भगवान् की ओर संकेत करता है। ऋग्वेद की प्रथम ४० ऋचाओं पर ऋग्भाष्य लिखकर मध्वाचार्य ने अपना यह मत स्थापित किया है। इसका अर्थ है कि हरि वेदों के सभी वाक्यों से और केवल वेद द्वारा ही ज्ञेय है। अतः प्रत्येक श्रुतिवाक्य महत्त्वपूर्ण और मौलिक है।

६. जगत् की वास्तविकता

मध्वाचार्य की दृष्टि से सत्य क्या है? यह समझने का अब हम प्रयास करेंगे। **"तत्त्वोद्योत"** नामक ग्रन्थ में वे सत्य का स्वरूप और उसके आधारों का विवेचन करते हैं। वे लिखते हैं -'सदिति प्रतीयमानत्वात् अतः सर्वदा प्रत्यक्षेण प्रतीयमानं वस्तु सदित्येव प्रतीयते'। अर्थात् सत्यता अनुभव-विषय है। निर्दोष अनुभव प्रदान करने वाली कोई भी वस्तु सत्य होती है। उसके ज्ञान में प्रमाद सम्भव नहीं है। साक्षी ज्ञान प्रायः यथार्थ होता है और कुछ दोषपूर्ण सह-स्थिति में ही ज्ञान के प्राकट्य में प्रमाद सम्भव है। इससे यह सिद्ध होता है कि अनुभव का जो भी विषय हो, वह सत्य होता है। केवल अलीक ही अस्तित्वरहित होता है, क्योंकि वह प्रत्यक्ष का विषय नहीं है और वह कभी सम्भव भी नहीं है। माध्व-तत्त्वज्ञान में यथार्थ ज्ञान या अनुभव के सम्बन्ध में वस्तुविषयता सत्यता के लिए निर्णायक सिद्ध होती है और उसे वाद-कौशल्य से कभी भी तथ्यहीन नहीं किया जा सकता। सत्य प्रत्यक्षतः ज्ञानविषय होता है और उसका अस्तित्व दृश्य होता है। वह कालसम्बद्ध भी होता है। माध्व-तत्त्वज्ञान में "अस्तित्वशील" और "ऐहिक" ये दो शब्द परस्पर सम्बद्ध हैं। एक की दूसरे की अनुपस्थिति में कल्पना भी सम्भव नहीं है। सत्य वही है जो कालसापेक्ष है।

नित्य और अनित्य, दोनों प्रकार की वस्तुएँ सत्य हैं क्योंकि वे अनुभव-विषय हैं। नित्यत्व और अनित्यत्व में जो भेद है वह उनके निजी स्वभाव के कारण है, न कि उनकी सत्यता के कारण।

माध्व-तत्त्वज्ञों का दावा है कि अर्थ क्रियाकारित्व सत्य का यथार्थ लक्षण है। अगर वस्तु सत्य है तो उससे कोई क्रिया साध्य होनी चाहिए या उसका कोई परिणाम दिखाई देना चाहिए। वह नित्यत्व नहीं है। हमने पहले ही देखा है कि अलीक असत्य होता है, क्योंकि

वह अनुभव-विषय नहीं हो सकता और न वह अर्थक्रियाकारित्व के लिए पर्याप्त है।

अद्वैत-तत्त्वज्ञान में सत्ता के जो तीन वर्ग माने जाते हैं उन्हें मध्वाचार्य नहीं मानते। ये तीन वर्ग हैं, पारमार्थिक सत्ता, व्यावहारिक सत्ता और प्रातिभासिक सत्ता। पारमार्थिक सत्ता को न हम जानते हैं न जान सकते हैं, क्योंकि वह रूपरसगन्धहीन और अनिर्वचनीय होती है। अनुभाव्य सत्ता के अतिरिक्ति ऐसी कोई सत्ता है, इसके लिए कोई प्रमाण भी नहीं है। जैसा कि पहले ही कहा गया है ऐसी सत्ता ज्ञानविषय नहीं हो सकती है और न वह अर्थक्रियाकारित्व साधक हो सकती है। प्रातिभासिक सत्ता के बारे में कहना ही क्या है? प्रमाद तो हमारे जीवन का एक अविभाज्य अंग है। किन्तु प्रमाद अपवादस्वरूप होते हैं। प्रमाद नियम नहीं है। अलीक और अद्वैततत्त्व-ज्ञान के पारमार्थिक सत् में मध्वाचार्य कोई भेद नहीं मानते।

इस जगत् में दृश्य वस्तुएँ अनित्य हैं, किन्तु वे मिथ्या नहीं कही जा सकतीं, क्योंकि नित्य और अनित्य दोनों प्रकार के विषय अनुभव-विषय हो सकते हैं और वे अर्थक्रियाकारित्व को निभाते है। मायावाद-खण्डन, प्रपंचमिथ्यात्वानुमान-खण्डन और उपाधिखण्डन इन तीन प्रकरण-ग्रन्थों में मध्वाचार्य जगन्मिथ्यात्व के सम्बन्ध में विमर्श करते हैं। कथालक्षण में वे लिखते हैं -

प्रत्यक्षसिद्धेषु अर्थेषु प्रश्ने मामक्षजं वदेत्।
ज्ञानं वा ज्ञानसिद्धेषु नानुमाने प्रथमं वदेत्।।

इन्द्रिय-संवेदन से सम्बन्धित विषयों में प्रत्यक्ष ही प्रमाण माना जाना चाहिए और अन्तःप्रज्ञाजन्यज्ञान के विषय में अन्तःप्रज्ञा ही प्रमाण मानी जानी चाहिए। इन्द्रिय-संवेदन के विषयों में "अनुमान" कभी भी प्रभावकारी नहीं हो सकता। फिर इन्द्रिय-संवेदन से बाह्य विषयों में शास्त्र ही एकमात्र प्रमाण है। अनुमान का कार्य केवल इतना है कि वह प्रत्यक्ष और शास्त्रनिर्णय में सहायक हो। इस विषय में मध्वाचार्य तीन स्वयंसिद्धियाँ प्रस्तुत करते हैं-

१. अतीन्द्रिय विषयों के सम्बन्ध में केवल शास्त्र का निर्णय अंतिम होता है। (विष्णु तत्त्वनिर्णय)।

२ चित् और अचित् में मूलभूत भेद है। वे दोनों कभी भी एक नहीं हो सकते। चित् स्वयं क्रियाकारी है और अचित् जो भी क्रियाकारिता दर्शाता है, उसका मूलस्रोत चित् ही है। (अनुव्याख्यान)

३. हमारे प्रत्यक्षज्ञान का मिथ्यात्व जब तक सिद्ध नहीं होता तब तक उसे सत्य समझना चाहिए। (छान्दोग्यभाष्य)

यदि इन तीन स्वयंसिद्धियों को हम ध्यान में रखें तो मध्वाचार्य का जगत्-विषयक

दृष्टिकोण सरलता से समझ सकेंगे। इस जगत् का निर्माण कैसे हुआ? इस प्रश्न का उत्तर हमारा प्रत्यक्ष-ज्ञान नहीं दे सकता। अनुमानप्रमाण से भी यह नहीं ज्ञात हो सकता। यहाँ शब्द-प्रमाण को ही स्वीकारना होगा। ''जन्माद्यस्य यतः'', ''यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते'' इत्यादि श्रुतिवचनों से हम परिचित हैं। अनादिकाल से ब्रह्म इस सृष्टि का निर्माण कर रहा है। (ईशोपनिषद्) वराहपुराण में कहा गया है-

एवंभूतो महाविष्णुर्यथार्थं जगदीदृशम्।
अनाद्यनन्तकालीनं ससर्जात्मेच्छया प्रभुः।।

ईश्वर जगत् का सक्षम कारण है। इस अर्थ में मध्वाचार्य अनेक श्रुतिवाक्यों को उद्धृत करते हैं। जैसे मकड़ी अपने शरीर से जाला बनाती है और अन्त में उस जाले को समेट लेती है, ठीक उसी तरह भगवान् सृष्टि का सृजन करते हैं और अन्त में उसको अपने ही भीतर समेट लेते हैं। यह क्रिया उनके लिए स्वभावगत है। यह उनकी लीला है। 'लोकवत् तु लीलाकैवल्यम्'। सृष्टि के कल्याण के लिए ही वे सृजन करते हैं, अपने सन्तोष के लिए नहीं। अपने अकेलापन को दूर करने के लिए या अपनी निष्क्रियता से ऊब कर वे ऐसा नहीं करते।

इसका अर्थ है कि यह जगत् अपने अस्तित्व के लिए परमेश्वर पर निर्भर है। परमेश्वर ही उसका अनिवार्य आधार है। वह सामान्य अर्थ में जगत् का केवल कारण ही नहीं है।

अगर परमेश्वर को जगत् का अनिवार्य आधार माना जाय तो आत्माएं और प्रकृति-जैसी नित्य वस्तुओं के अस्तित्व को परतन्त्र मानना पड़ेगा। मध्वाचार्य इस तथ्य को पराधीन विशेषाप्ति या नित्य सृष्टि कहते हैं। यही सद्भाव विकार है। प्रत्येक जीव का अस्तित्व और भावी रूप, उसकी नित्य और स्थायी परतन्त्रता तथा जागतिक संस्थिति, एक, अनंत और स्वतन्त्र ईश्वर पर निर्भर होते हैं।

सृष्टि के विषय में मध्वाचार्य पाञ्चरात्र के चतुर्व्यूहवाद को मानते हैं। वे सृष्टि के क्रमविकास और प्राकट्य के विविध प्रकार भी मानते हैं।

इस प्रकार सृष्ट जगत् की स्थिति क्या है? जैसा कि पहले कहा गया है, वह सत्य है। मध्वाचार्य मायावाद नहीं मानते। उनकी दृष्टि में माया ईश्वर की अचिन्त्य और अद्भुत शक्ति है। पुनश्च, मायावाद, अजातिवाद, अस्तित्व के तीन प्रकार (सत्तात्रैविध्यवाद) ये सब बौद्धतत्त्वज्ञान से वेदान्त-तत्त्वज्ञान में घुस गये हैं। जगत् की सत्ता के बारे में मध्वाचार्य ने जो प्रमाण-रूप उद्धरण प्रस्तुत किये हैं उन सब को देना विस्तार होगा। तथापि दो महत्त्वपूर्ण उद्धरणों का निर्देश किया जा सकता है।

१. विश्वं सत्यं मघवाना युवोरिदापश्चन (ऋग्वेद) २/२४/१२

"इन्द्र और बृहस्पति जानते हैं कि दोनों के द्वारा रक्षित जगत् सत्य है। देव भी यह जानते हैं।"

२. असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् (भ.गी. १६।८)

असुर कहते हैं कि जगत् असत्य और निराधार है।

१०. भेदवाद

मध्वाचार्य मानते हैं कि सादृश्य और अनन्यता में अन्तर है। जब हम सादृश्य शब्द का व्यवहार करते हैं तो यह मानते हैं कि वस्तु एक से अधिक है और उनमें मूलतः भिन्नता है। अनन्यता में दूसरी वस्तु नहीं होती। क क से अनन्य है अर्थात् क क ही है। अथवा क जिसको सबेरे मैंने अमुक स्थान पर देखा था वही आज दोपहर मेरे सामने उपस्थित है। इसे क की अनन्यता कहते हैं। अगर हम कहेंगे कि क ब से, या ह से या ख से या ग से मिलता जुलता है तो यह सादृश्य है। फिर अगर वस्तुओं में भिन्नता न हो तो सादृश्य का कोई अर्थ नहीं रहता।

किसी भी वस्तु का ज्ञान प्राप्त करने का अर्थ यह जानना है कि वह वस्तु अन्य वस्तुओं से कहाँ तक मिलती-जुलती है और कहाँ तक भिन्न है। अर्थात् उस वस्तु की प्रजाति क्या है और उसके व्यावर्तक गुण क्या हैं, यह जानना। वस्तु को जानने की प्रक्रिया में वह कौन-सी वस्तुओं से भिन्न है यह भी मैं जान लेता हूँ। फिर भिन्नता का क्या अर्थ है? भिन्नता का अर्थ है सादृश्य विरोधी गुण अन्योन्याभाव। भिन्नता का क्या स्थान है? क्या भिन्नता अर्थात् किसी का अन्य वस्तुओं से पृथक् होना, उस वस्तु से भिन्न है या उससे अनन्य है? भारतीय तत्त्वज्ञान में इस सम्बन्ध में दो मत प्रचलित हैं। एक है भेदाभेदवाद अर्थात् भिन्नता में अनन्यता या अनन्यता में भिन्नता है। दूसरा मत है कि शुद्ध भिन्नता सत्य है। रामानुज, भास्कर, त्रिदण्डी, जैन प्रथम मत के समर्थक हैं। दूसरा मत दो प्रकार से समझा जाता है।

(१) भेद वस्तु का मूलभूत स्वरूप है।

(२) भेद यथार्थ वस्तु है जो अपने आधारभूत तत्त्व से और अपनी प्रतिवस्तु से बिल्कुल स्वतंत्र है।

यहाँ माध्व, सांख्य और मीमांसक प्रथम मत के समर्थक हैं और वैशेषिक दूसरे मत के।

मध्वाचार्य के विचार से भेद का अस्तित्व है, वह धर्मी है और वह सत्य है, क्योंकि वह ज्ञातव्य वस्तु है। वह ज्ञेय वस्तु का निजी रूप है और उसका स्वभाव भी। भेद वैसे ही सत्य है जैसे कोई अस्तित्ववान् वस्तु। अन्य वस्तुओं की अपेक्षा में अनेक आधार-स्तर हमें

जितने प्रकारों में दिखाई देते हैं उतने ही भेद के प्रकार होते हैं। इस जगत् की प्रत्येक वस्तु में अनगिनत भेद होते हैं जो धर्मी और मूल आधार से अनन्य होते हैं। मध्वाचार्य तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्य में लिखते हैं -

सत्यं भेदास्तु वस्तूनां स्वरूपं नात्र संशयः।
तस्माद्वस्तुविनाशे तु तद्भेदो नास्ति कुत्रचित्।।

भेद स्वभावतः वस्तुगत है। इसीलिए जब वस्तु तिरोहित हो जाती है तो भेद भी उसके साथ नष्ट हो जाता है।

भेदों की सत्यता प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द तीनों प्रमाणों से सिद्ध होती है। प्रत्यक्ष और अनुमान तो स्पष्ट ही हैं। भेद की पुष्टि में कुछ शब्दप्रमाण यों हैं :-

(१) न स्वरूपैकता तस्य मुक्तस्यापि निरूपतः (परम श्रुति)।
(२) सर्वे वेदा हरेर्भेदं सर्वस्मै ज्ञापयन्ति हि (नारायण श्रुति)
(३) निरञ्जनं परमं साम्यमुपैति (मुण्डकोपनिषद्)।
(४) परात्परं पुरुषमुपैति (मुण्डकोपनिषद्)।
(५) द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया (मुण्डक-उपनिषद्)।
(६) सत्य आत्मा सत्यो जीवः सत्यं भिदा सत्यं भिदा (पैंगीउप.)।
(७) भेदव्यपदेशात् च (ब्रह्मसूत्र)।
(८) उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः (भगवद्गीता)।
(९) स्थित्यदनाभ्यां च (ब्रह्मसूत्र)।

जैसा कि हम पहले ही देख चुके हैं, मध्वाचार्य सत्ता के दो प्रकार मानते हैं। (१) स्वतंत्र और (२) अस्वतंत्र। (१) स्वतन्त्र - स्वयं भगवान् हैं। वह हरि हैं, सर्वोच्च सत् हैं और केवल श्रुतिगम्य हैं। (२) अस्वतंत्र और आश्रित सत्ता के दो भेद हैं। (१) जीव जो अनेक हैं और नित्य हैं। (२) जड़-प्रकृति। इन दोनों में उच्चतर कोटि जीवों की है। स्वतन्त्र और अस्वतन्त्र एक दूसरे से भिन्न हैं। अस्वतन्त्रों में भी जीव एक दूसरे से और जड़ प्रकृति से भिन्न हैं, तथा जड़ प्रकृति भी जीवों से और अन्य पदार्थों से भिन्न है। इस प्रकार पाँच प्रकार के भेद होते हैं -

(१) जीव-ईश-भेद, (२) जीव-जीव-भेद, (३) जीव-जड़-भेद, (४) जड़-ईश-भेद, और (५) जड़-जड़-भेद।

इन पाँच भेदों को समग्रतः प्रपंच कहा जाता है। 'प्रकृष्टः पंचविधो भेदः प्रपञ्चः'। ये भेद सत्य हैं और इनकी संख्या सत्यवस्तु के अनन्त सम्बन्धों की भाँति अनन्त है। भेद

ही धर्मीस्वरूप की यथार्थता हैं।

जीव हरि पर निर्भर होते हैं और जीवों में उच्चनीच के अनेक स्तर होते हैं। मध्वाचार्य आत्मा या जीव की व्याख्या इस प्रकार करते हैं -

अहमित्येव यो वेद स जीव इति कीर्तितः।
स दुःखी स सुखी चैव स पात्रं बन्धमोक्षयोः।।

जो इस जीवन में सुख और दुःख का अनुभव करता है, जो बन्ध और मोक्ष का पात्र है और जो प्रत्येक अनुभव में 'मैं हूँ' इस ज्ञान का साक्षी है, वही जीव है (विष्णुतत्त्वनिर्णय)। जीव की इस व्याख्या से उसके अनेक लक्षणों का पता चलता है, जैसे -

(१) जीव कर्ता और भोक्ता है, अनुभवों का केन्द्र-स्थान है।

(२) जीव बन्ध-मोक्ष का विषय है।

(३) जीव एक स्व-संवेद्य सत्ता है, स्वयं के ज्ञातृत्व और भोक्तृत्व का तथा 'मैं हूँ' इस प्रकार के अनुभव-विशेष उसकी विशेषता हैं और अनुभवों की समस्त अवस्थाओं में वह इस ज्ञानविशेष से जुड़ा होता है।

(४) जीव में अनन्यता है। वह अपने सभी अनुभवों का आधार है।

जीव एक नहीं है। जीवों की संख्या अनेक है। फिर जीव का स्वत्व क्या है? और एक जीव दूसरे जीव से किस विषय में भिन्न होता है? ये प्रश्न यहाँ उभरते हैं। आत्मा स्वयं शुद्ध, अमिश्रित, आनन्द और बोधस्वरूप है। वह समस्त प्रकार के सुख-दुःखों से मुक्त है। सुख और दुःख जीवों के नहीं होते। वे जीव से बाहर हैं। बन्ध के कारण ही जीव दुःख का अनुभव करता है। जीव परमेश्वर पर निर्भर है। जीवों के उच्च तथा निम्न स्तर होते हैं। उनके तारतम्य का आधार उनके स्वरूप और योग्यता हैं। जीव देहवान् होते हैं। यह देह जड़ नहीं होता। प्रकृति के समस्त प्रभावों का वह उल्लंघन कर सकता है। यह देह भौतिक नहीं होता, किन्तु चित्स्वरूप और आनन्दमय होता है। स्वरूप ही उसका शरीर है। जीव आकार में अणु है और चैतन्य से संपूर्ण देह में व्याप्त है।

जीवों की अनेकता के लिए मध्वाचार्य सांख्य-युक्तियों को नहीं मानते हैं। वे जीवों की अनेकता के बारे में अद्वैतवादियों के उपाधि-सिद्धान्त की भी कड़ी आलोचना करते हैं। उनके विचार से प्रत्येक जीव असाधारण है। वह कारणहीन है और इसलिए एक जीव दूसरे जीव से भिन्न है। और फिर दूसरों के अनुभव का हम स्वयं अनुभव नहीं कर सकते। इससे यह निर्विवादरूप से सिद्ध होता है कि जीव भिन्न-भिन्न हैं। जीव- स्वरूप का आधार भेदवाद है। जीवों की अनेकता इसी से सिद्ध होती है।

जीव ईश्वर का अंश है। मध्वाचार्य इस उक्ति का अर्थ यह मानते हैं कि जीव ईश्वर

का प्रतिबिम्ब है। तथापि अद्वैतवादियों के बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद से उनका बिम्ब-प्रतिबिम्बवाद पूर्णतया भिन्न है। "आभास एव च", इस सूत्र पर व्याख्या करते हुए मध्वाचार्य प्रतिबिम्ब के दो प्रकार मानते हैं, (१) सोपाधिक और (२) निरुपाधिक। सोपाधिक प्रतिबिम्ब के लिए किसी उपाधि की आवश्यकता होती है जिसमें बिम्ब की छाया (प्रतिबिम्ब) हूबहू बिम्ब से एक-जैसी मिलती है। किन्तु प्रतिबिम्ब की आभा और स्पष्टता प्रतिबिम्बित करने वाले माध्यम की स्वच्छता और अस्वच्छता या स्थिरता और अस्थिरता पर निर्भर होती है जैसे चन्द्र या सूर्य का प्रतिबिम्ब जल में होता है।

अनुपाधिक प्रतिबिम्ब अलग होते हैं। सत्य यह है कि प्रतिबिम्बित करने वाली उपाधि के विना हम प्रतिबिम्ब की कल्पना ही नहीं कर सकते। अनुपाधिक प्रतिबिम्ब की जो उपाधि होती है वह सही अर्थ में उपाधि ही नहीं होती। सोपाधिक में प्रतिबिम्ब बिल्कुल अलग होता है। वस्तु और उसकी प्रतिबिम्बित छाया, इन दोनों से उपाधि अलग दर्शायी जाती है। किन्तु अनुपाधिक में उपाधि ही प्रतिबिम्बस्वरूप बन जाती है और उसे प्रतिबिम्ब से भिन्न मानना सम्भव नहीं है।

उपाधि एक भिन्न सत्ता है। इसे हम सिद्ध नहीं कर सकते। यद्यपि अनुपाधिक में बिम्ब ही प्रतिबिम्ब का कारण होता है और प्रतिबिम्ब बिम्ब पर निर्भर होता है, तथापि बिम्ब और प्रतिबिम्ब में कुछ भी साम्य दिखाई नहीं देता। मध्वाचार्य इन्द्रधनुष का उदाहरण देते हैं जो इस् प्रकार का प्रतिबिम्ब है।

(१) इन्द्रधनुष सूर्यकिरणों से निर्मित होता है।

(२) इन्द्रधनुप सूर्यकिरणों पर निर्भर है।

(३) इन्द्रधनुप का सूर्य से कोई साम्य नहीं है। वह एक अनोखा दृश्य है।

(४) इन्द्रधनुष जलकणों से जो उसकी उपाधियाँ हैं, अभिन्न (अनन्य) है।

इसी प्रकार जीव ईश्वर का अनुपाधिक प्रतिबिम्ब है। इससे निम्न निष्कर्ष निकलते हैं:-

(१) जीव की उपाधि उसके स्वभाव से भिन्न नहीं होती। इसलिए उपाधि का अस्तित्व एक अलग सत्ता के रूप में सिद्ध होता। उपाधि जीव का स्वरूप है।

(२) यद्यपि ईश्वर जीव का सत्य कारण और आधार है, तथापि जीव ईश्वर से भिन्न (अन्य) है। इस प्रकार जीव और ईश्वर (या ब्रह्म) अनन्य नहीं हैं।

जीव का कर्तृत्व और भोक्तृत्व सत्य है, मिथ्या नहीं। "अहम्" चिदचिदात्मक है और वह आत्मा से भिन्न है, यह शाङ्करमत मध्वाचार्य को स्वीकार्य नहीं है। उनकी दृष्टि में अहम् जीव से अभिन्न है। आत्मा और अहम् एक ही है।

मध्वाचार्य जीवों की अनेकता सिद्ध करते हैं। प्रत्येक जीव का एक निजी स्वरूपगत

अनादि विशेष होता है। इस विशेष पदार्थ के कारण प्रत्येक जीव अनन्य होता है और अन्य जीवों से ज्ञान, आनन्द, शक्ति आदि गुणों में न्यूनाधिक भिन्न होता है। इसी को जीवों का स्वरूप-तारतम्य कहा गया है। जीवों के तीन प्रकार हैं - (१) मुक्तियोग्य, (२) नित्य संसारी और (३) तमोयोग्य। इस त्रिवर्गात्मक वर्गीकरण की पुष्टि में ऋग्वेद, पुराण, महाभारत, भगवद्गीता, उपनिषद् आदि ग्रन्थों से प्रमाणवचन प्रस्तुत किये जाते हैं।

जीव अविद्या या अज्ञान का आश्रय है। ज्ञान के विरोध में ही अज्ञान है। अविद्या स्वभावतः अभावात्मक है। माध्व-तत्त्वज्ञान में सृष्टि का सृजन माया-शक्ति करती है, न कि अविद्या। माया ईश्वर की अचिन्त्य, अद्‌भुत शक्ति है। ईश्वर का दिव्य व्यक्तित्व माया का आधार है। इसके विपरीत अविद्या का आश्रय जीव है। माध्व-तत्त्वज्ञान में अविद्या के चार प्रकार होते हैं - (१) जीवाच्छादिक (२) परमाच्छादिक, (३) शैवाल और (४) माया। चारों के सम्बन्ध में विस्तृत विवरण, पदार्थसंग्रह नामक ग्रन्थ में पाया जाता है।

११. बंधन और मोक्ष

शुद्ध भक्ति मोक्ष का साधन है। "जन्माद्यस्य यतः", इस सूत्र पर व्याख्या करते हुए मध्वाचार्य ईश्वर के कार्य का विवरण देते हैं। उसके कार्य आठ हैं, जन्म, स्थिति, लय, नियमन, ज्ञान, अज्ञान, बन्ध और मोक्ष। बन्ध भी ईश्वर की इच्छा से ही होता है, न कि जीव के केवल कर्म या अज्ञान, काल, गुण इत्यादि कारणों से। यह मत श्रुतिसम्मत है। 'संसारमोक्षस्थितिबन्धहेतुः' (श्वेताश्वर श्रुति)। 'पराभिध्यानन्तु तिरोहितं ततो हि अस्य बन्धविपर्ययौ'। (ब्रह्मसूत्र)

बन्धको भवपाशेन भवपाशाच्च मोचकः।
कैवल्यदः परं ब्रह्म विष्णुरेव सनातनः।। (स्कन्दपुराण)

इससे स्पष्ट है कि ईश्वर की इच्छा ही हमारे बन्धन का कारण है। कर्म इत्यादि स्वतः अचेतन हैं और कोई सचेतन सत्ता ही उन्हें क्रियान्वित कर सकती है। इसीलिए कर्म स्वतः बन्धन का कारण नहीं है।

मध्वाचार्य के मतानुसार बन्धन सत्य है। जीव की व्याख्या करते हुए वे कहते हैं, 'स दुःखी च सुखी चैव'। वे जीव के सुख और दुःख दर्शाते हैं कि जीव भोक्ता और कर्ता है। जीव का भोक्तृत्व और कर्तृत्व सत्य है। किन्तु ईश्वर की कृपा से ही उसे कर्तृत्व मिला है। उसका स्वातंत्र्य ईश्वर का प्रदेय है। उसी से उसका भोक्तृत्व भी लब्ध है। दोनों ही सत्य हैं और ईश्वर पर निर्भर हैं। अविद्या के कारण जीव अपने को स्वतंत्र समझ लेता है। वह भूल जाता है कि उसके कर्तृत्व और भोक्तृत्व ईश्वर की देन हैं। अज्ञान के कारण कर्तृत्व की मिथ्या धारणा और स्वतंत्रता की भावना उसे बन्धन की ओर ले जाती है। इस कारण

जीव बारम्बार जन्म ग्रहण करता है। अन्त में वह ईश्वर की कृपा से ही अपने को ईश्वर से भिन्न और उन पर पूर्णतया निर्भर समझता है। 'यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः'। अपने को ईश्वर का कृपापात्र बनाना चाहिए। ईश्वर जब अपनी कृपा बरसायेंगे, तब उस कृपा को पाने के लिए हमें तैयार रहना चाहिए। ईश-कृपा हमारा अधिकार नहीं है। इसे हम ईश्वर से बलात् माँग नहीं सकते। उनकी कृपा उनकी है। सत्पात्र को ही वे चुनेंगे। वे जिसे चुनेंगे वही कृपा पा सकेगा। वे कब हमें कृपा के पात्र समझेंगे इसका ज्ञान हमें नहीं है। फिर भी हमें चाहिए कि हम सदैव प्रतीक्षा में रहें। इसीलिए साधना आवश्यक है। परा भक्ति ही वह साधना है। जीव की भक्ति ही ईश्वर को कृपा करने की याद दिलाती है। उससे द्रवित होकर ईश्वर कृपा करता है।

भक्ति क्या है? इस पर मध्वाचार्य कहते हैं –

माहात्म्यज्ञानपूर्वस्तु सुदृढः सर्वतोऽधिकः।
स्नेहो भक्तिरिति प्रोक्तस्तया मुक्तिर्न चान्यथा।।

अर्थात् भगवान् की श्रेष्ठता का सम्यक् ज्ञान होने पर उनके प्रति दृढ़ श्रद्धा और प्रेम को, जो अन्य समस्त लौकिक प्रेम-बन्धनों से ऊपर है, भक्ति कहते हैं। वही एकमात्र मोक्ष-साधन है। भगवान् के लिए गम्भीर प्रेम, जिस प्रेम का मूलस्रोत परमेष्ठी भगवान् के स्वरूपज्ञान में हो, वही भक्ति है। मध्वाचार्य के इन विचारों से स्पष्ट है कि ज्ञान भक्ति में मिला हुआ है और भक्ति का एक घटक है। इसी अर्थ में भक्ति को ज्ञान कहा जाता है। वे अनुव्याख्यान में लिखते हैं-

ज्ञानस्य भक्तिभागत्वात् भक्तिर्ज्ञानमित्युच्यते।

माध्व-तत्त्वज्ञान में आत्मज्ञान को ही बिम्बापरोक्ष ज्ञान कहा गया है। वह परमोच्च सत्य का (बिम्ब का) प्रत्यक्ष दर्शन है। आत्मा अपने बिम्ब के पूर्ण प्रेममय आकर्षण का जो अनुभव अपने सत्-चित्-आनन्द की तुला पर करता है उसको भक्ति रूपी ज्ञान कहते हैं। इस प्रकार की भक्ति के बारे में मध्वाचार्य लिखते हैं-

भक्त्या ज्ञानं ततो भक्तिस्ततो दृष्टिस्ततश्च सा।
ततो मुक्तिस्ततो भक्तिः सैव स्यात् सुखरूपिणी।।

भक्ति से ज्ञान होता है। उस ज्ञान से पुनः भक्ति होती है। उससे दृष्टि मिलती है। पुनः दृष्टि (भगवद्दर्शन) से भगवान् के प्रति भक्ति और परिपक्व होती है। उसके बाद मुक्ति प्राप्त होती है और उस मुक्ति से फिर भक्ति प्राप्त होती है जो स्वयं आत्यंतिक आनन्द का ही रूप है और स्वतः साध्य है।

नैतिक शुद्धाचरण इस साधना-मार्ग का एक महत्त्वपूर्ण भाग है। नैतिक शुद्धता के लिए मुमुक्ष को बीस प्रकार के विविध गुणों का चयन करना चाहिए। इनमें से कुछ गुण निम्नलिखित हैं-

इहामुत्रफलभोग-विराग, शमदमादिसम्पत्ति, अध्ययन, श्रवण, मनन, परमात्मा की भक्ति, अयोग्यनिन्दा, पंचभेद, उपासना, गुरुभक्ति, इत्यादि।

उपासना दो प्रकार ही है (१) शास्त्राभ्यास-स्वरूपिणी और (२) ध्यान-स्वरूपिणी । भगवद्गीता में स्पष्ट कहा गया है कि जहाँ तक सम्भव हो, किसी भी साधना का आधार लेकर भगवान् की शरण में जाना चाहिए। उनकी कृपा से ही परम शान्ति मिलती है। भगवान् उसी को स्वीकार करते हैं जो विनीतभाव से, प्रेम और श्रद्धा से, उनकी शरण में जाते हैं। सत्कर्मों की नितान्त आवश्यकता है, क्योंकि उन कर्मों से अन्तस्तल शुद्ध होता है। सत्यज्ञान के लिए वे साधनभूत हैं।

ज्ञान आवश्यक है क्योंकि वह मोक्ष का साक्षात् साधन है। प्रेम भी अत्यावश्यक है, क्योंकि उसके बिना सत्कर्म और सत्यज्ञान सम्भव नहीं है। प्रेम सर्वोच्च है और भगवत्प्रेम ही एकमात्र सच्चा प्रेम है।

भक्ति के द्वारा मुमुक्षु अपरोक्ष ज्ञान प्राप्त कर लेता है। जीव के उत्कट कोटि के प्रेम से विगलित होकर भगवान् स्वयं को भक्त के सामने प्रकट कर देते हैं। प्रतिबिम्ब (जीवात्मा) को भीतर झाँककर जीव के बिम्ब को अपने में देखना अपरोक्ष अनुभव है। मध्वाचार्य का यह अपरोक्ष ज्ञानी जीवन्मुक्त जैसा है। उसके लिए मोक्ष कोई सुदूर वस्तु नहीं है। फिर भी वह उसे प्राप्त नहीं है। किन्तु मोक्षलाभ के लिए अब वह आश्वस्त है।

जीव का अन्तरतम आनन्दभोग ही मुक्ति है। चार पुरुषार्थों में मुक्ति चरम पुरुषार्थ है। मध्वाचार्य अपने ब्रह्मसूत्रभाष्य में लिखते हैं-सर्व बाह्य सम्बन्धों को त्याग कर स्वयं को स्वस्थित करना ही मुक्ति है। इस प्रकार मुक्तजीव शुद्ध आनन्द का अनुभव करता है। आनन्द ही उसका अन्तरतम स्वरूप है। मुक्तजीव का यह आनन्दानुभव हरि के आनन्दानुभव जैसा हो सकता है, किन्तु हरि के आनन्द से एकरूप नहीं होता। हरि का आनन्द अनन्त और असीम है। ईश्वर की दया और कृपा से मुक्त जीव जब अविद्या को लांघ कर आनन्द का अनुभव करता है तब उसका आनन्द हरि के असीम आनन्द के सदृश होता है, समान नहीं।

माध्व-तत्त्वज्ञान मुक्ति को प्राप्य मानता है। अद्वैतवादी ऐसा नहीं मानते। माध्व-तत्त्वज्ञान के अनुसार मुक्ति भक्ति और ज्ञान के द्वारा प्राप्त होने वाली जीव की उपलब्धि होती है। क्योंकि जीव अनेक होते हैं और उनकी साधना तथा साधना की तीव्रता न्यूनाधिक भिन्न-भिन्न होती है, अतः उस साधना से प्राप्त होने वाला फल भी एक जैसा नहीं

हो सकता। इसका अर्थ यह है कि मोक्ष में भी तारतम्य है। उदाहरण के लिए, हम देखते हैं कि छात्र अपनी क्षमता, बुद्धिमत्ता और समझ के अनुसार परीक्षा में उत्तर लिखते हैं और उसी मात्रा में अंक पाते हैं। वे परीक्षा में उत्तीर्ण तो होते हैं, परन्तु उनकी उत्तीर्णता की श्रेणियों में वर्गीकरण होता है। ठीक इसी प्रकार जीव भिन्न-भिन्न होते हैं, उनकी साधना भिन्न-भिन्न होती है। साधना के गुणविशेष और साधना की तीव्रता भिन्न होती हैं और वे सब मोक्ष के पात्र होते हुए भी हरेक के मोक्ष में भिन्नता होती है। इसी को मोक्ष के आनन्द का तारतम्य कहा जाता है।

भागवत और पांचरात्र की परम्परा के अनुसार मध्वाचार्य मुक्ति के चार प्रकार मानते हैं, (१) सालोक्य, (२) सामीप्य, (३) सारूप्य और (४) सायुज्य। सही अर्थ में ये मुक्ति के चार प्रकार नहीं हैं, किन्तु चार अवस्थाएं हैं। सर्वोच्च मुक्ति सायुज्य-मुक्ति है। उसकी ओर बढ़ने के लिए जीव अन्य तीन अवस्थाओं को पार करता है। सायुज्य-मुक्ति ही अन्तिम मुक्ति है जहाँ जीव को पूर्ण आनन्द प्राप्त होता है। वही उसका सत्य स्वरूप है। इस सर्वोच्च अवस्था को प्राप्त होने पर भी परमोच्च भगवान् से भिन्नता की और उन पर निर्भरता की भावना का अनुभव होता है। भगवान् के उस अतिशायी स्थान में, वैकुण्ठ में रहते हुए जीव भगवान् के निरन्तर सान्निध्य का अनुभव करते हैं, असीम आनन्द का अनुभव करते हैं और सर्वोच्च भक्ति द्वारा भगवान् से संयुक्त हो जाते हैं। तब भक्ति साधन नहीं रह जाती, वह साध्य बन जाती है। बैकुण्ठ में प्रवेश पाने के बाद जीवों के सब कर्म नष्ट हो जाते हैं। वे पुनः पृथिवी पर वापस नहीं लौटते। उनका पुनर्जन्म नहीं होता, उनकी पुनरावृत्ति नहीं होती।

सालोक्य-मुक्ति निम्नतम मुक्ति है। इस मुक्ति में जीव भगवान् के निवास में, वैकुण्ठ में प्रवेश पाता है। वैकुण्ठ में प्रवेश पाने वाले जीवों में कुछ जीव अधिक पुण्यवान् और सक्षम होते हैं। उनके पास ज्ञान की मात्रा अधिक होती है। वे भगवान् की ओर और आगे बढ़ सकते हैं। इसी को सामीप्य कहते हैं। इनमें से कुछ भाग्यवान् जीव भगवान् का रूप प्राप्त कर लेते हैं। इसी को सारूप्य-मुक्ति कहते हैं। इस दशा में उनका स्वभाव और भोगविशेष भगवान् के स्वभाव और भोगविशेष जैसे होते हैं। इससे भी बढ़कर मुक्ति की सर्वोच्च अवस्था है जिसे सायुज्य मुक्ति कहते हैं। इस अवस्था में जीव भगवान् के निजी रूप में प्रविष्ट होते हैं। फिर भी वे अपने स्वत्व का और अपने व्यक्तित्व का भान नहीं छोड़ते। इस अवस्था में जीवों का आनन्दानुभव भगवान् के आनन्दानुभव से सम्पूर्णतया समान होता है। मोक्ष की अवस्था में यह आनन्दानुभव जीवों को पुनर्जन्म के प्रति आकृष्ट नहीं करता। मध्वाचार्य कहते हैं कि मुक्तजीव वैकुण्ठ के भोग भोगते हैं और आनन्द अनुभव करते हैं। यह सब वे स्वसंकल्प से करते हैं, न कि अन्य साधनों से। सायुज्य-मुक्ति ही परम पुरुषार्थ है।

१२. माध्व-वेदान्त का ऐतिहासिक महत्त्व

माध्व-तत्त्वज्ञान का भारतीय तत्त्वज्ञान पर गहरा प्रभाव पड़ा है। इस सम्प्रदाय के आचार्यों ने नव्य-न्याय की तर्कप्रणाली से शंकराचार्य और उनके अनुयायियों के अद्वैतवाद का बड़ी दृढ़ता से खण्डन किया है। १५वीं शताब्दी ईसवी में माध्व-सम्प्रदाय काफी बढ़ चुका था और उसका मुख्य विरोध अद्वैत-वेदान्तियों से था। माध्व-वेदान्ती व्यासतीर्थ ने **न्यायामृत** में अद्वैत-वेदान्त का प्रचंड खण्डन किया। व्यासतीर्थ ने नव्य नैयायिकों की तर्कपद्धति का सहारा लिया था। उनका खण्डन भारतीय तत्त्वज्ञान के क्षेत्र में एक युगान्तरकारी घटना है। मधुसूदन सरस्वती ने **अद्वैतसिद्धि** की रचना कर व्यासतीर्थ के आघात से अद्वैत-वेदान्त को बचाया। परन्तु इस कार्य में उन्हें वैष्णवों के ईश्वरवाद से समझौता करना पड़ा, यह उनके **भक्ति-रसायन** ग्रन्थ से सिद्ध होता है। दूसरे शब्दों में, ईश्वरवाद और भक्ति को स्वीकार करके ही व्यासतीर्थ को उत्तर दिया गया। इस प्रकार व्यासतीर्थ की कुछ आपत्तियां मधुसूदन सरस्वती को इष्टापत्ति हो गयीं। यह वस्तुतः व्यासतीर्थ की विजय है।

किन्तु मध्वाचार्य के प्रति मुख्यतः यह आरोप लगाया जाता है कि उनका अर्थविवरण बहुत दूरान्वयी होता है और वे श्रुत्यर्थ को अपने पक्ष में तोड़ते-मरोड़ते हैं। किन्तु यह आरोप आचार्य शंकरसहित अन्य वेदान्तियों पर भी थोपा जा सकता है। वास्तव में भारतीय चिन्तक सर्वप्रथम एक सुसंगत सिद्धान्त बनाते हैं और फिर उसकी पुष्टि में प्राचीन ग्रन्थों का आश्रय ढूढ़ते हैं। उन ग्रन्थों के कुछ उद्धरणों को वे अपने सिद्धान्तों की पुष्टि में प्रस्तुत करते हैं और कुछ अन्य उद्धरणों की व्यर्थता स्थापित करते हैं। सभी आचार्यों ने कमोवेश यही किया है। मध्वाचार्य भी अपवाद नहीं हैं।

मध्वाचार्य का भारतीय तत्त्वज्ञान में क्या योगदान है? इसका उत्तर संक्षेप में इस प्रकार दिया जा सकता है-

(१) भगवत्कृपा मानव की मुक्ति का आवश्यक साधन है। भक्ति के बल पर ही भक्त भगवान् की विशेष कृपा पा सकेगा। इस मत को पूर्णतया तर्क के आधार पर स्थापित करने वाला केवल मध्वाचार्य का वेदान्त है।

(२) माध्व-तत्त्वज्ञान ने ईश्वरवाद को एक प्रामाणिक सिद्धान्त के रूप में स्थापित किया है।

(३) विशेष सिद्धान्त को तथा भेदवाद को उसने जिन युक्तियों से स्थापित किया है उनसे सिद्ध होता है कि तत्त्वविचारों में उसने तर्क का उपयोग चरम सीमा तक किया। उनका तत्त्वज्ञान एक सुसंगत न्याययुक्त विचारधारा का उदाहरण है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. कृष्णाचार्य, टी. आर. (संपादक) मध्वाचार्य के समस्त ग्रन्थों का संग्रह, निर्णय सागर, बम्बई।

२. कृष्णराव, सी. आर., श्रीमध्व, हिज़ लाइफ एण्ड डाक्ट्रिन, प्रभाकर प्रेस, उडिपी, १६२६.

३. दासगुप्त, एस. एन., ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, भाग-४ कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, १६४६.

४. नारायण, कैलाश, एन आउटलाइन आफ मध्व फिलासफी, उदयन पब्लिकेशन इलाहाबाद, १६६२.

५. चतुर्वेदी, डॉ. कृष्णकान्त, द्वैतवेदान्त का तात्त्विक अनुशीलन, विद्याप्रकाशन मन्दिर, दिल्ली, १६७१.

६. गोस्वामी, ललित कृष्ण, श्री माध्ववेदान्त, (मध्व का ब्रह्मसूत्रभाष्य, हिन्दी अनुवाद सहित), निम्बार्कपीठ, १२ महाजनी टोला, इलाहाबाद, १६७४.

७. भण्डारकर, सर रामकृष्ण गोपाल, वैष्णविज़्म, शैविज़्म एण्ड माइनर रिलीजस सिस्टम्स, भण्डारकर ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पूना, १६२८.

८. मध्वाचार्य, विष्णुतत्त्वनिर्णय, प्रो. के. टी. पाण्डुरंगी कृत अंग्रेजी अनुवाद सहित, द्वैतवेदान्त स्टडीज़ एण्ड रिसर्च फाउण्डेशन, बंगलौर, १६६१.

६. मध्वाचार्य, ब्रह्मसूत्रानुव्यारव्यानम्, से. प्रो. के. टी. पाण्डुरंगी, १३२/४ III ब्लाक, जयनगर, बंगलौर।

१०. शर्मा, बी. एन. के., द फिलासफी आफ श्री मध्वाचार्य, भारतीय विद्याभवन, बम्बई, १६६२.

११. नागराजराव, पी., एलिमेन्ट्स आफ द्वैत-वेदान्त, अड्यार, मद्रास, १६७६.

१२. शर्मा, नागराज, द रेन आफ रियलिज़्म इन इण्डियन फिलासफी, नेशनल प्रेस, मद्रास, १६३७.

१३. राघवेन्द्राचार, एच. एन., द्वैत फिलासफी एण्ड इट्स प्लेस इन द वेदान्त, मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, १६४१.

१४. कृष्णस्वामी राव, बी. ए., श्री मध्वाचार्य, मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर, १६५१. अंग्रेजी अनुवाद सहित भी संकलित है।

चतुर्थ अध्याय

मध्वोत्तर द्वैत-वेदान्त का विकास

१. सामान्य परिचय

मध्वोत्तर द्वैत-वेदान्त का विकास मुख्यतः दो विधियों से हुआ। प्रथम, मध्व की रचनाओं और अवधारणाओं की विशद व्याख्याओं और टिप्पणियों के द्वारा। द्वितीय, शंकरोत्तर अद्वैतियों के साथ मध्वोत्तर द्वैतियों के वैचारिक वाद-विवाद के द्वारा। इन विधियों से ऐसे ग्रन्थों की रचना की गयी जिनसे द्वैत-दर्शन के विकास के साथ ही साथ एक नयी तर्क-प्रणाली भी विकसित हुई।

मध्वोत्तर द्वैत-वेदान्त का महत्त्व इस बात में है कि इसने ऐसे महान् व्याख्याकार, टीकाकार और तर्कशास्त्री पैदा किए, जिनकी कृतियों में महत्त्वपूर्ण दार्शनिक तत्त्व और अकाट्य तर्क भरे हैं। इस काल में द्वैत की संकल्पनाओं की न केवल प्रामाणिक व्याख्या ही हुई, अपितु द्वैत-दर्शन को मानक आकार भी मिला और वाद-प्रतिवाद के माध्यम से उसे एक नया निखार मिला। इसके अलावा द्वैतमत के सिद्धान्तपक्ष का संरचनात्मक विकास हुआ तथा हरिदास कूट के रहस्यवादी भक्तों के नेतृत्व में दर्शन के धार्मिक पक्ष का संवर्धन हुआ। मध्व ने जिस दार्शनिक वट-वृक्ष का बीजारोपण किया था वह आगे बढ़ता ही गया।

आनन्दतीर्थ, जयतीर्थ और व्यासतीर्थ माध्वमत में मुनित्रय के नाम से प्रसिद्ध हैं। आनन्दतीर्थ मध्व का ही नामान्तर है। अब उनके परवर्ती आचार्यों के ग्रन्थों तथा मतों का परिचय यहाँ दिया जायेगा।

मध्व के साक्षात् शिष्यों में त्रिविक्रम पंडित (१२५८-१३२०) और पद्मनाभ (१३१८-१३२४ के लगभग) और अक्षोभ्यतीर्थ (१३५० के आसपास) विशेषरूप से उल्लेखनीय हैं। त्रिविक्रमपंडित ने मध्व के ब्रह्मसूत्रभाष्य पर **तत्त्वप्रदीप** नामक सुस्पष्ट टीका लिखी। पद्मनाभतीर्थ के लगभग १५ ग्रन्थ हैं जिनमें मध्व के ब्रह्मसूत्रभाष्य पर **सत्तर्कदीपावली** (चतुःसूत्रीपर्यन्त) , अनुव्याख्यान पर **सन्न्यायरत्नावली**, मध्व के गीताभाष्य पर गीताभाष्यदीपिका, उनके गीतातात्पर्यनिर्णय पर **प्रकाशिका** और दश प्रकरणों पर टीकाएं प्रसिद्ध हैं। इनमें से अधिकांश अप्रकाशित हैं। वे टीकाकार के नाम से प्रसिद्ध हैं। अक्षोभ्यतीर्थ और विद्यारण्य के मध्य शास्त्रार्थ हुआ था जिसकी अध्यक्षता वेदान्तदेशिक ने

की थी। प्रसिद्धि है कि अक्षोभ्य मुनि ने विद्यारण्य को परास्त किया था। इसके प्रमाण में निम्न श्लोक विख्यात है-

असिना तत्त्वमसिना परजीवप्रभेदिना।
विद्यारण्यमहारण्यमक्षोभ्यमुनिरच्छिनत्।

किन्तु अद्वैत-परम्परा मानती है कि विद्यारण्य ने ही अक्षोभ्यमुनि को ध्वस्त किया था। उक्त श्लोक इस परम्परा में यों है:

असिना तत्त्वमसिना परजीवप्रभेदिना।
अक्षोभ्यं क्षोभयामास विद्यारण्यो महामुनिः।।

कुछ भी हो, अक्षोभ्यमुनि को जयतीर्थ जैसा एक सुयोग्य शिष्य मिल गया जिसने मध्ववेदान्त को तार्किक आधार पर सुप्रतिष्ठित कर दिया।

२. जयतीर्थ (१३६५-१३८८)

महाराष्ट्र के प्रसिद्ध तीर्थ पंढरपुर के पास मंगलवेढ़ ग्राम में धोण्डू पन्त रघुनाथ का जन्म हुआ जिन्होंने पिता की आपत्ति के बावजूद अक्षोभ्यतीर्थ से संन्यास की दीक्षा ली। इनके पिता का नाम देशपाण्डे बताया जाता है जो सेना में एक अधिकारी थे। जयतीर्थ ने भारतीय दर्शन की सभी प्रणालियों का गहन अध्ययन किया और माध्वदर्शन की यथार्थवादी अवधारणाओं की न केवल विशद व्याख्या की, अपि तु उनको नये तार्किक ढाँचे में रखकर मानक आकार भी दिया। साथ ही नूतन और मौलिक अवधारणाओं की संरचना कर द्वैतवेदान्त को समृद्ध बनाया।

बताया जाता है कि जयतीर्थ ने कुल २२ रचनायें की जिनसे द्वैत-दर्शन को एक नयी दार्शनिक प्रणाली मिली। उनके मुख्य ग्रन्थों का विवरण यों है:-

(१) **तत्त्वसंख्यान-टीका**। इसमें मध्व के तत्त्वसंख्यान के प्रथम प्रकरण की टीका करके यथार्थवादी वेदान्त को मौलिक तर्कों से जयतीर्थ ने पोषित किया।

(२) **तत्त्वविवेक-टीका** और

(३) **तत्त्वोद्योत-टीका** में द्वैती अवधारणाओं की व्याख्या के साथ ही "तत्त्वमसि" आदि महावाक्यों की यथार्थवादी व्याख्या भी है। वे कहते हैं: "तत्त्वमसीति वाक्येन परमात्मसादृश्यविशेषः परिपाद्यते, अभेदस्य प्रमाणबाधित्वात्"। इसमें अद्वैत और विशिष्टाद्वैत की व्याख्याओं का सशक्त खण्डन है।

(४) **विष्णुतत्त्वनिर्णय-टीका** में माध्वमत के समर्थन के साथ ही अद्वैतवादी चित्सुख

की तत्वप्रदीपिका में दिए गये उन तर्कों का खण्डन है जो "भेद" की अवधारणा के विरुद्ध है।

(५) **मायावादखण्डन-टीका** में मध्व के मायावाद के खण्डन विषयक तर्कों का स्पष्टीकरण और समर्थन है।

(६) **प्रपंचमिथ्यात्वानुमानखण्डन-टीका** में जगत् के मिथ्यात्व के लिए अद्वैत द्वारा दिये गये तर्कों का खण्डन करके जगत् को सत् सिद्ध किया गया है।

(७) **उपाधिखण्डन-टीका** और

(८) **तत्त्वप्रकाशिका** में अद्वैत की अविद्या की अवधारणा का खण्डन किया गया है।

(९) **प्रमाणलक्षणटीका** या न्यायकल्पलता और

(१०) **कथालक्षणटीका** में जयतीर्थ ने प्रमाण पर विचार करते हुए कथा, वाद, जल्प, वितण्डा, वाद-वितण्डा, जल्पवितण्डा आदि पर मत व्यक्त किया है।

(११) **कर्मनिर्णयटीका** में नरहरितीर्थ द्वारा मध्व के कर्मनिर्णय की आलोचना का जवाब दिया गया है। तत्त्वप्रकाशिका द्वैतवेदान्त का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है जिसमें सूत्रप्रस्थान की तार्किक व्याख्या है।

(१२) **न्यायसुधा** में जयतीर्थ ने मध्व के अनुव्याख्यान की व्याख्या की है। इसका मूल नाम विषमपद वाक्यार्थविवृति है। इसमें अद्वैत और अन्य सम्प्रदायों के दार्शनिक मतों की कटु आलोचना और माध्वमत के समर्थन में अकाट्य तर्क दिए गये हैं। जयतीर्थ ने इस ग्रन्थ में सशक्त तर्कों से माध्वभाष्य का समर्थन किया है और कहा है कि इसमें पाणिनि के व्याकरण-नियमों का उल्लंघन नहीं हुआ है।

न्यायसुधा जयतीर्थ की सर्वश्रेष्ठ कृति है। इसमें जयतीर्थ की व्याख्या-पद्धति उन्हीं के शब्दों में इस प्रकार है-

स्पष्टीकरणं चानेकविधम्। (१) क्वचिद् अनुक्तांशस्योक्तिः, (२) क्वापि अतिविक्षिप्तस्य उपपादनम्, (३) क्वचिद् अतिविस्तृततया बुद्ध्यनारूढस्य संक्षेपः, (४) क्वापि विक्षिप्तस्य एकीकरणम, (५) कुत्रापि उक्तस्य उपपादनम् (६) क्वचिद् अपव्याख्याननिराकरणेन दृढीकरणमित्यादि (न्यायसुधा, पृ. ८) ।

अर्थात् उनका स्पष्टीकरण छः प्रकार का है। इस षोढा स्पष्टीकरण के कारण न्यायसुधा सम्पूर्ण भारतीय-दर्शन के टीका-ग्रन्थों में सर्वोत्तम टीका हो गयी है। जयतीर्थ न्यायसुधा के अन्त में विनम्रतापूर्वक कहते हैं कि सभी विद्वानों को न्यायसुधा को अवश्य पढ़ना चाहिए-

इयं न्यायसुधा भौमैर्विबुधैः सेव्यतां सदा।

इससे मध्वाचार्य के अनुव्याख्यान का सम्यक् ज्ञान ही नहीं प्राप्त होता, अपितु यह भी ज्ञात होता है कि टीका कैसे लिखी जानी चाहिए। जो लोग टीका का उपहास करते हैं और टीकाकार को मौलिक विचारक नहीं मानते हैं उन्हें न्यायसुधा अवश्य पढ़नी चाहिए। इससे उनकी भ्रान्ति दूर हो जाएगी। (१३) **न्यायविवरणटीका** में मध्व के न्यायविवरण के प्रथम अध्याय के प्रथम दो पादों पर टीका है। रघूत्तम तीर्थ ने इसे पूरा किया है। (१४) **षट्प्रश्न-उपनिषद्भाष्य-टीका** में मूलग्रन्थ की अक्षर-योजना और भाष्य-योजना का विवरण है। (१५) **ईश-उपनिषद्-भाष्यटीका** में अद्वैत और विशिष्टाद्वैत द्वारा दिए गये ईशोपनिषद्भाष्य की आलोचना है। इसमें कहा गया है कि इस उपनिषद् का मुख्यार्थ द्वैत की प्रतिष्ठापना है। शंकर ने अनेक पदों की मनमानी व्याख्या की है जैसे "संभूति" को "असंभूति" समझ लेना। (१६) **ऋग्भाष्यटीका** या सम्बन्धदीपिका में मध्व के अतिरिक्त यास्क आदि का उद्धरण देकर ऋग्वेद की माध्व- व्याख्या को पाणिनि के व्याकरण के अनुरूप सिद्ध किया गया है। (१७) **गीताभाष्यप्रमेयदीपिका** में शंकर और भास्कर के गीताभाष्य की आलोचना के साथ मध्व की तथाकथित व्याकरणीय त्रुटियों के बचाव में जयतीर्थ ने तर्क दिये हैं तथा माध्व-भाष्य के निहितार्थ को स्पष्ट किया है। (१८) **गीतातात्पर्यन्यायदीपिका** में भी भास्कर की आलोचना और माध्वभाष्य का समर्थन है। (१९) **वादावली** जयतीर्थ का एक मौलिक ग्रन्थ है जिसे वेदान्तवादावली या वादमाला भी कहा गया है। इसमें मौलिक तर्कों से मायावाद का तार्किक और तत्त्वमीमांसीय ढंग से परीक्षण तथा खण्डन है। इन्द्रियजन्य ज्ञान की वैधता के लिए इसमें तर्क दिए गये हैं। अविद्या, मिथ्यात्व और 'नेह नानास्ति' आदि की अद्वैती व्याख्या का जोरदार खण्डन किया गया है। इस ग्रन्थ में चित्सुख की तत्त्वप्रदीपिका और विवरण तथा न्यायकन्दली के मतों का खण्डन विस्तार से है। अद्वैत की भेद-विषयक आलोचना का जवाब देकर भेद और जगत् की सत्ता के लिए इसमें अनुपम तर्क दिए गये हैं। वादावली व्यासतीर्थ के न्यायामृत का उपजीव्य है। वादावली में मुख्यतः अविद्या का लक्षण और उसका खंडन, अविद्या के लिये दिये गये अनुमानों का परीक्षण, मिथ्यात्व का लक्षण और उसका खंडन, दृश्यत्व, जड़त्व और परिच्छिन्नत्व हेतुओं का खण्डन, आरोपवाद का दोष, असद्वाद के प्रति श्रुति का विरोध, भेद के धर्मिस्वरूप का निरूपण, विशेष की व्याख्या, आदि वादों का द्वैतवादी निरूपण है। वादावली का खण्डन **वादावलीखण्डन** नामक ग्रन्थ में किसी अद्वैतवादी ने किया है, जो अभी मैसूर ओरियण्टल लाइब्रेरी में पाण्डुलिपि के रूप में सुरक्षित है। (२०) **प्रमाणपद्धति** जयतीर्थ का सबसे बड़ा स्वतंत्र ग्रन्थ है। द्वैतदर्शन के विद्वानों ने इस पर आठ टीकाएं लिखी हैं। इस सम्प्रदाय की तर्कमीमांसा, ज्ञानमीमांसा और तत्त्वमीमांसा का यह सर्वाधिक प्रामाणिक ग्रन्थ है। इसमें प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम नामक तीन परिच्छेद हैं जिनमें प्रमाण के स्वभाव, क्षेत्र, लक्षण, सत्य, प्रामाण्य और तर्काभास आदि पर विशद विचार किया गया है। सभी भारतीय ज्ञानमीमांसा की प्रणालियों का परीक्षण करके इस ग्रन्थ को जयतीर्थ ने

अनुपम बना दिया है। (२१) **पद्यमाला**, (२२) **शतापरार्थस्तोत्र**, (२३) **अध्यात्मतरंगिणी** जयतीर्थ के तीन लघु ग्रन्थ हैं जो भक्तजनों के लिए उपयोगी हैं।

इन ग्रन्थों के माध्यम से जयतीर्थ ने द्वैतदर्शन में वही काम किया जो चित्सुख और वाचस्पति ने अद्वैतवेदान्त में किया है। उन्होंने आलोचनात्मक-संरचनात्मक पद्धति से द्वैतदर्शन को ठोस तार्किक आधार दिया है। अवधारणाओं और प्रत्ययों को स्पष्टतः व्याख्यापित करने की जो पद्धति उन्होंने अपनायी, वह द्वैतदर्शन को मानक आकार देने में अत्यन्त उपयोगी सिद्ध हुई और उनके परवर्ती लगभग सभी द्वैतियों ने इसी पद्धति को अपनाया और विकसित किया। अन्य दर्शनप्रणालियों का परीक्षण और खण्डन करके जयतीर्थ ने द्वैत-दर्शन के तर्कशास्त्रीय, ज्ञानमीमांसात्मक, तत्त्वमीमांसात्मक सिद्धान्तों और प्रत्ययों का समीक्षात्मक और संरचनात्मक विवेचन किया जिससे द्वैतदर्शन को स्वतंत्र, स्वतःपूर्ण और समसामयिक रूप मिला। मध्व के महाभारततात्पर्यनिर्णय, भागवततात्पर्य जैसे धार्मिक-ग्रन्थों पर जयतीर्थ ने कोई टीका नहीं लिखी। इनका उद्देश्य द्वैतमत को तार्किक रूप से सबल बनाना था।

वाचस्पति, विवरणकार, अमलानन्द, चित्सुख, विज्ञानघन, रामानुज, श्रीकण्ठ, वल्लभ, प्रकाशात्म, संक्षेपशारीरक, मण्डन आदि के मतों का जयतीर्थ ने तार्किक खण्डन किया और मध्व की व्याख्या को तर्कसम्मत सिद्ध किया। भाषादर्शन और व्याकरण की जटिलताओं का उनका ज्ञान अप्रतिम था। उन्हें टीकाचार्य के रूप में याद किया जाता है।

३. विष्णुदासाचार्य (१३९०-१४४०)

जयतीर्थ की तरह इन्होंने सभी भारतीय दर्शन-प्रणालियों के साथ मिथिला के गंगेश उपाध्याय की तर्कविद्या का गहन अध्ययन किया और इनके प्रकाश में अद्वैत-वेदान्त के नवीनतम तर्कों का खण्डन करके द्वैतदर्शन को आगे बढ़ाया। विष्णुदास ने जयतीर्थ की प्रक्रिया को आगे बढ़ाया।

विष्णुदास ने वादरत्नावली में जयतीर्थ की वादावली और अन्य रचनाओं में प्रस्तुत प्रत्ययों का पुनःपरीक्षण और समर्थन किया। मध्व और जयतीर्थ के तर्कों के अलावा उन्होंने नई युक्तियां देकर अद्वैतमत का खण्डन किया। इसके लिये उन्होंने पूर्वमीमांसा, व्याकरण और अन्य शास्त्रों के सिद्धान्तों का उद्धरण दिया। जैमिनि, कुमारिल, भवनाथ, वरदराज आदि के तर्कों का उपयोग उन्होंने किया। वाचस्पति मिश्र के अवच्छेदन्याय-प्रयोग का खण्डन किया और प्रत्यक्ष की वैधता के लिए मौलिक तर्क दिया। तत्त्वमसि, एकमेवाद्वितीयम्, नेह नानास्ति किंचन, आदि अभेद-श्रुतियों की जो व्याख्या मध्व और जयतीर्थ ने की थी, उनके समर्थन में इन्होंने व्याकरण-महाभाष्य और उसकी टीकाओं के नियमों और पाणिनिसूत्रों का उपयोग किया। महाभाष्य, कैयूयट, पदमंजरी एवं अन्य ग्रन्थों के उद्धरण

देकर इन्होंने 'तत्त्वमसि' की बीस और 'एकमेवाद्वितीयम्' की सात सम्भाव्य व्याख्यायें कीं और उनसे जीव और ब्रह्म के भेद तथा जगत् की सत्ता को सिद्ध किया। तत्र भेद एव ''तत्त्वमसि'' इति वाक्यस्य विंशतियोजनाः कथयिष्यन्ते। ''एकमेवाद्वितीयम्'' इति श्रुतेस्तु भेद एव सप्तयोजनाः सन्तीत्युक्तं खण्डनखण्डने।

मध्व की अभेद श्रुतियों की व्याख्या का समर्थन, चित्सुख के भेद की आलोचना तथा अखण्डार्थ का खण्डन इन्होंने जोरदार शब्दों में किया है। वादरत्नावली के प्रथम परिच्छेद में ही मिथ्यात्व और नेह नानास्ति की अद्वैती व्याख्या की इन्होंने धज्जी उड़ा दी है। पंचपादिका आदि को उद्धृत करते हुए विष्णुदास ने असत्यता की ग्यारह संभाव्य परिभाषाओं का परीक्षण कर मिथ्यात्व का खण्डन विस्तार से किया और कहा कि दृश्यत्वम्, जडत्वम्, परिच्छिन्नत्वम्, अनात्मत्वम् और अंशित्वम् आदि असत्यता के सदोष हेतु हैं तथा भेदत्वम् या परतंत्रम् के आधार पर की गयी भेद की अद्वैती आलोचना अतार्किक है।

''इष्टसिद्धि'' आदि के द्वारा अद्वैतियों की दृगदृष्टिसम्बन्धानुपपत्ति का परीक्षण करते हुए विष्णुदास ने कहा कि दृक् और दृश्य के बीच उपयुक्त सम्बन्ध न स्थापित कर पाने से यह सिद्ध नहीं होता कि दृश्य असत्य है। 'न हि दृगदृश्यसम्बन्धस्योपपादकं दृश्यं मिथ्यात्वम्, अपितु प्रतिक्षेपम्'। इस संबंध की सत्ता का प्रमाण हमारा व्यवहार है। इस सम्बन्ध का यदि नाम दिया जाय तो इसे विषय-विषयीभाव कहा जा सकता है। यह अनुभवाश्रित है और इसके बारे में अधिक कुछ नहीं कहा जा सकता। 'स एव सः न त्वन्यः'। गुड़ की मिठास को हमें स्वीकार करना होगा चाहे हम उसके बारे में कुछ भले ही न कह सकें। बाल की खाल निकालने के बजाय हमें अनुभूत तथ्य को स्वीकार करना चाहिए। विषयविषयीभाव को हम संयोग, वियोग या समवाय के वर्गों में नहीं रख सकते हैं।

मिथ्यात्व के विषय में अद्वैतियों द्वारा उद्धृत श्रुतियों, जैसे नासद् आसीत्, मायामात्रमिदम् द्वैतम् आदि की पुनर्व्याख्या करके इन्होंने द्वैत का समर्थन करते हुए कहा है कि प्रत्यक्ष-समर्थित अनुभव को अनुमान से अवैध सिद्ध नहीं कर सकते। अनुमान प्रत्यक्षाश्रित होता है और प्रत्यक्ष का स्वप्रामाण्य सिद्ध है। साक्षी-प्रत्यक्ष द्वारा जगत् की सत्ता वैसे ही है जैसे ब्रह्म की सत्ता जो त्रैकालिकबाधाभावलक्षणम् है। अद्वैतियों के जगत् की तात्कालिक सत्ता की अवधारणा अतार्किक है जिसे **विवरणविडम्बनम्** में श्रेणीबद्ध सत्ता की असत्यता से दर्शाया गया है।

न केवल अनुमान, अपितु आगम भी प्रत्यक्ष की उपेक्षा नहीं कर सकता, क्योंकि साक्षी प्रत्यक्ष की वैधता अकाट्य है। इससे जिस जगत् की सत्ता का अनुभव हमें होता है वह मिथ्या नहीं हो सकता।

अनेक युक्तियाँ देकर विष्णुदास ने सिद्ध किया है कि जीव और ब्रह्म का भेद नित्य है। अद्वैतियों का यह कथन कि भेद-श्रुतियाँ मात्र अर्थवाद हैं, तर्कसंगत नहीं है। वस्तुतः

भेद-श्रुतियाँ अभेद-श्रुतियों की अपेक्षा श्रेष्ठ हैं, क्योंकि जहाँ अस्पष्ट होने के कारण अभेद-श्रुतियों की अनेक व्याख्यायें हो सकती हैं, भेद-श्रुतियाँ स्पष्ट और असन्दिग्ध हैं। साथ ही अभेद-श्रुतियों की व्याख्या इस तरह की जा सकती है कि वे द्वैत-श्रुतियों के अनुरूप हों। यही श्रुतियों का आशय भी है।

विष्णुदास ने जीव और ब्रह्म के तादात्म्य की अवधारणा को नकारते हुए कहा कि "तत्त्वमसि" आदि महावाक्यों में तत् और त्वम् दो विभिन्न सत्ताओं का निर्देश करते हैं, क्योंकि इनके गुण अलग-अलग हैं। वस्तुतः तादात्म्य की अवधारणा भेद की अपेक्षा करती है। दो पदार्थों में तादात्म्य स्थापित करने के लिये पहले उन्हें भिन्न मानना होगा। परन्तु "तत्" में सर्वज्ञत्व और "त्वम्" में अल्पज्ञत्व आदि गुणों की भिन्नता उन्हें सदैव अलग रखती है। आँख मूंद लेने मात्र से भेद नहीं मिट जाता। आग और पानी का तादात्म्य नहीं हो सकता। श्रुतियों का स्पष्ट निर्देश है कि जीवों की अनेकता, परतंत्रता, सीमितता तथा ब्रह्म की एकता, स्वतंत्रता, सर्वज्ञता आदि के भेद नित्य हैं जो मोक्षावस्था में भी रहते हैं। अतः "तत्त्वमसि" की सर्वाधिक उपयुक्त व्याख्या यह है कि जीव ब्रह्म पर आधृत है, ऐतदात्म्यमिदम् सर्वम्। इसी तरह विभिन्न गुणों, जैसे सुख-दुख से सम्पन्न प्रत्येक जीव भी एक दूसरे से सदैव भिन्न रहता है।

विष्णुदासाचार्य ने वादावली के तीसरे परिच्छेद में अद्वैतवेदान्त के ब्रह्माज्ञानवाद का खण्डन यह कह कर किया कि अज्ञान केवल जीव में हो सकता है जो उसे ब्रह्म को जानने नहीं देता। अज्ञान ब्रह्म में नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त यदि ब्रह्म से भिन्न सब कुछ अध्यास है तो फिर ब्रह्माच्छादिका अविद्या भी अध्यास ही है। यदि ऐसा नहीं है तो अविद्या सत्य होगी और ब्रह्म अद्वैत नहीं होगा। यदि यह कहा जाए कि एक अन्य अविद्या है जो इसी अविद्या का कारण है तो इसमें अनवस्था-दोष होगा। पुनश्च, यदि अध्यास अज्ञानजनित है, जैसा कि अद्वैती कहते हैं, तो अज्ञान अध्यास पर कैसे निर्भर होगा? इसमें चक्रक दोष होगा। साथ ही प्रश्न उठता है कि अज्ञान सीमित है या सर्वव्यापी? याद यह सर्वव्यापी है तो यह आत्मा की तरह अमर होगा। यदि इसकी सत्ता है तो इस पर निर्भर सभी पदार्थ सत्य होंगे और यदि यह असत्य है तो यह आत्माच्छादक अध्यास है। यदि यह स्वाभाविक है तो इसका कभी नाश नहीं हो सकता और यदि इसका अन्य कोई कारण है तो वह कारण क्या है? अकर्मण्य होने से आत्मा इसका कारण नहीं है। फिर अविद्या स्वप्रकाशिका है या नहीं? यदि नहीं है, तो यह मात्र कल्पना है और यदि है तो यह ब्रह्म की तरह नित्य होगी और इसकी निवृत्ति नहीं हो सकती। अविद्या को जानता कौन है? शुद्ध आत्मा इसका ज्ञाता नहीं हो सकता, क्योंकि अद्वैतियों के अनुसार शुद्ध आत्मा प्रमाता नहीं है। सोपाधिक आत्मा को अविद्या का ज्ञाता मानने में चक्रक दोष है, क्योंकि ज्ञाता की ज्ञानक्रिया को अविद्याजनित कहा गया है।

इस ग्रन्थ में विष्णुदास ने चित्सुख के भावरूप अज्ञान, वाचस्पति के जीवाश्रित अज्ञान और मण्डन के ब्रह्माश्रित अज्ञान का खण्डन किया है। इसी तरह अद्वैतियों के एकजीववाद, अज्ञानवाद, बहुजीवाज्ञानवाद, अधिकारी विषय आदि, आदि मतों का खण्डन किया है। साथ ही ईश्वर के अवतार की अवधारणा के विपक्ष में दिए गये तर्कों का उत्तर दिया है।

इसी ग्रन्थ में निर्गुण ब्रह्म की अवधारणा का खण्डन कर विष्णुदास ने सगुण ब्रह्म की प्रतिष्ठापना की है। अद्वैती ब्रह्म को निर्गुण कहते हैं। नैयायिक ईश्वर के गुणों को आकस्मिक बताते हैं। भास्कर के अनुसार ब्रह्म में कुछ गुण स्वाभाविक और कुछ आकस्मिक हैं। रामानुज के अनुसार ब्रह्म के कुछ गुण धर्मीस्वरूप और कुछ अधर्मीस्वरूप हैं। इन चारों मतों की आलोचना करके विष्णुदास ने कहा है कि ईश्वर सगुण है और उसके गुण स्वाभाविक हैं। 'उक्त्वा धर्मान् पृथक् पश्यन्ति वेद्यात् एव हि। विशेषो ज्ञायते श्रुत्या'। अणुभाष्य)। ब्रह्मसूत्र में भी यही कहा गया है -'अदृश्यत्वादिगुणको धर्मोक्तेः' (१-२-२१) और 'अनन्यभावव्यावृत्तेश्च'। (१-३-१२)।

विष्णुदास ने तर्क दिया है कि सगुणविद्या निर्गुणविद्या से श्रेष्ठ है। सगुणविद्या निर्गुणविद्या के पूर्व आती है तो उससे इसका खण्डन नहीं हो सकता। सगुणविद्या निर्दोष है और इसकी अन्यथा व्याख्या नहीं हो सकती। यह निर्गुणविद्या का उपजीव्य है और इसकी वैधता अबाधित है। इसका उपयोग विशिष्ट अर्थ में होता है और इसमें किसी प्रकार का सन्देह नहीं है। निर्गुण-श्रुतियाँ सन्दिग्ध हैं। उनकी अनेक ढंग से व्याख्या हो सकती है। वे सगुण-श्रुतियों पर आधृत होती हैं। अतः निर्गुण-श्रुतियों की व्याख्या सगुण-श्रुतियों के अनुरूप होनी चाहिये। वे ईश्वर के केवल भौतिक गुणों का निषेध करती हैं। वस्तुतः किसी भी गुण का पूर्णतः निषेध हो ही नहीं सकता। उदाहरणार्थ, 'एको देवः सर्वभूतेषु गूढः - निर्गुणश्च' में प्रथम भाग अधिक महत्त्वपूर्ण है। एकत्व, देवत्व आदि ईश्वर के गुण हैं। 'निर्गुणश्च' केवल तीन मौलिक गुणों (त्रैगुण्य) का निषेध करता है। जब निर्गुण श्रुतियों का प्रयोग सामान्यरूप से होता है, तब वे विशेष गुणों का निषेध नहीं करतीं। वस्तुतः ईश्वर को निर्गुण कहना उसे सगुण कहना है। ''सत्यम् ज्ञानम्'' आदि की व्याख्या यह कहकर करना, जैसा अद्वैती करते हैं, कि ब्रह्म असत्य नहीं है, या अज्ञानी नहीं है, वाक्यार्थ का अनर्थ करना है। सगुण-श्रुतियाँ निर्गुण-श्रुतियों के सामान्य अर्थ का अपवाद बताती हैं। अपवाद सामान्य कथन को सीमित करते हैं- 'अपवादैरुत्सर्गा बाध्यन्ते'। सामान्य निषेधात्मक कथन की व्याख्या विशिष्ट अर्थवाले कथनों के अनुरूप होनी चाहिए। 'सामान्यविहितस्य निषेधस्य विशेषविधायकेन बाधो युक्तः'।

इन सबके आधार पर विष्णुदास सिद्ध करते हैं कि ब्रह्म निर्गुण नहीं है। उसमें अनेक शुभ गुण हैं, जो नित्य, स्वाभाविक, अनन्त और निस्सीम हैं। ये गुण माया के अध्यास नहीं हैं। ब्रह्म सविशेष या सगुण है।

ब्रह्म को सविशेष या सगुण कहने के विरोध में सभी संभाव्य आपत्तियों का उत्तर भी विष्णुदास ने दिया है। इस सन्दर्भ में उन्होंने द्रव्य और गुण के सम्बन्ध का बड़ा अच्छा विवेचन किया है। यदि गुण और ब्रह्म में तादात्म्य है तो या तो ब्रह्म अनेक होगा या फिर गुणों की अनेकता समाप्त हो जाएगी। किन्तु चूँकि गुण अनेक हैं और ब्रह्म एक है, उनमें तादात्म्य नहीं हो सकता। इसके अतिरिक्त दो पदार्थों में तब तक कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता जब तक कि वे एक दूसरे से भिन्न न हों। और कोई पदार्थ बिना गुणों के स्वतः विशिष्ट नहीं होता। न हि स्वेनैव तद्वान्। गुण द्रव्य नहीं होते और ब्रह्म मात्र गुणों का समवाय नहीं है। यदि ब्रह्म मात्र गुण है तो वह द्रष्टा, ज्ञाता नहीं हो सकता।

विष्णुदास कहते हैं कि द्रव्य-गुण के सम्बन्ध पर अद्वैतियों ने जो आपत्तियाँ उठाई हैं, वे मध्व के सविशेष भेद पर लागू नहीं होती। सविशेष भेद न्याय-वैशेषिक के समवाय और कुमारिल के भेदाभेद के अनुरूप है। ध्वनि और ध्वान जैसे पदों में निर्विशेषाभेद होता है, इसलिए उनमें तादात्म्य होता है। किन्तु मिट्टी और घड़े, अंश और अंशी, के बीच सविशेषभेद होता है, अतः इनमें तादात्म्य सम्बन्ध नहीं हो सकता। विशेष भेद का प्रतिनिधित्व करता है और भेद न करते हुए भी भेद का काम करता है। गुणों की अनेकता और भेद को बनाये रखते हुए, समवाय की तरह यह स्वशासित रहता है। इसमें समवाय और भेद समाहित हैं और दोनों के दोषों से यह मुक्त है। द्रव्य और गुणों को अलग करते हुए भी यह उन्हें परस्पर सम्बद्ध करता है। "इदम् रजतम्" में उद्देश्य और विधेय एक-दूसरे के पर्याय नहीं है, यद्यपि उनमें तादात्म्य है। इसी तरह ब्रह्म और उसके गुणों में तादात्म्य होते हुए भी उन्हें एक दूसरे का पर्याय नहीं माना जा सकता, क्योंकि "विशेष" उन्हें अलग करता है। "विशेष" प्रत्येक द्रव्य में होता है और तादात्म्य एवं भेद के बीच सेतु का कार्य करता है।

विशेष के माध्यम से अखण्डार्थ का भी खण्डन हो जाता है और ब्रह्म का सविशेष एवं अनन्त शुभगुणों से सम्पन्न होना सिद्ध होता है। विशेष का लक्षण विष्णुदास ने निम्न श्लोक में किया है -

यत्राभेदश्च भेदव्यवहृतिरुभयं वस्तुनो मानसिद्धं
तत्र श्रुत्यानुभूत्यास्ति गुणगुणिनो दीपदीप्त्योर्विशेषः।
अंगीकार्यश्च भेदप्रतिनिधिरखिलैरन्ततो दुस्त्यजोऽयं
नो चेद् बाधोऽनवस्था स्ववचनविहतिः स्यात् स्वनिर्वाहकोऽयम्।।

विशेष स्वनिर्वाह है। वह भेद-प्रतिनिधि है तथा श्रुति, अनुभूति और अनुमान से सिद्ध है।

विष्णुदास ने 'वादरत्नावली' में बौद्धों, चार्वाकों आदि द्वारा की गयी वेदों की वैधता पर आपत्तियों का प्रबल उत्तर दिया है और नैयायिकों की आलोचना करते हुए कहा है कि वेद अपौरुषेय हैं। ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य और साक्षी-प्रत्यक्ष की वैधता के लिए भी इन्होंने अनेक तर्क दिए हैं।

४. व्यासतीर्थ (१४६०-१५३९)

व्यास राजा स्वामिन् या व्यासतीर्थ का जन्म मैसूर के पास बन्नूर गाँव में सन् १४६० में हुआ था। इनके पिता काश्यप गोत्री रलण्णा सुमति और माँ अकम्मा थी। इनका बचपन का नाम यतिराज था। ब्रह्मण्यतीर्थ से संन्यास-दीक्षा लेकर इन्होंने काँची तथा मूलवागल में भारतीय दर्शन की विभिन्न प्रणालियों का गहन अध्ययन किया। विजयनगर के राजा चन्द्रगिरि ने इनका सम्मान किया। इन्होंने तिरुपति में १२ वर्ष तक पूजा की। इन्होंने अनेक विद्वानों को शास्त्रार्थ में पराजित किया। कृष्णदेव राय ने इन्हें विजयनगर में कुलदेवतार्क के रूप में सम्मान दिया। यहीं पर इन्होंने आठ मार्च सन् १५३९ में देह त्याग किया।

माध्ववेदान्त के मुनित्रय में ये तीसरे महान् मुनि हैं। दर्शन, धर्मशास्त्र, तर्कशास्त्र में निष्णात व्यासतीर्थ ने संस्कृत और कन्नड़ में भी भक्तिगीत लिखे हैं। दासकूट के पुरन्दरदास और कनकदास इनके शिष्य थे जिन्होंने वैष्णवधर्म को घर-घर पहुँचाया। संस्कृत में इन्होंने कुल नौ ग्रन्थ लिखे जिनमें तीन दार्शनिक दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं। न्यायामृत, तर्कताण्डव और तात्पर्यचन्द्रिका। भेदोज्जीवन, खण्डनत्रय और तत्त्वविवेक पर टीकायें तथा ग्रन्थमालिकास्तोत्र आदि लघुग्रन्थ इनकी अन्य रचनाएं हैं।

न्यायामृत व्यासतीर्थ की सर्वश्रेष्ठ कृति है। इस पर कम से कम १० टीकाएं हैं। इसने एक ओर नव्य अद्वैतवेदान्त के उन्नयन में ऐतिहासिक भूमिका अदा की तो दूसरी ओर नव्य माध्ववेदान्त की भी अवतारणा की। इसमें चार अध्याय (परिच्छेद) हैं। प्रथम अध्याय में यथार्थवादी तत्वमीमांसा के पक्ष में तर्क हैं। अद्वैत के अनेक सिद्धान्तों जैसे संसार का मिथ्यात्व, असत्, सत्ता की श्रेणी-बद्धता, अध्यास, अनिर्वचनीयत्व आदि की समीक्षा है। मिथ्यात्व के चार हेतुओं का प्रबल खण्डन है। प्रत्यक्ष की वैधता और अनुमान एवं आगम से उसकी श्रेष्ठता सिद्ध की गयी है और वाचस्पति द्वारा मीमांसा के "अवच्छेदन्याय" के प्रयोग की आलोचना है।

दृष्टि-सृष्टिवाद, एकजीवाज्ञानवाद, भावरूपाज्ञान और भामती एवं विवरण के सभी मतों का परीक्षण और खण्डन किया गया है।

न्यायामृत के दूसरे अध्याय में अखण्डार्थ से लेकर ब्रह्म के निर्गुणत्व, निराकारत्व, स्वप्रकाशत्व और अवाच्यत्व तक का खण्डन है। इन सभी की व्याख्या व्यासतीर्थ ने सेश्वरवाद द्वारा की है। उनके अनुसार भेद कथ्य, ज्ञेय और सत्य है। पंचभेदों का समर्थन

प्रमाण से करते हुए व्यासतीर्थ ने कहा है कि अद्वैती व्याख्या में ब्रह्म उपादान और निमित्त कारण नहीं हो सकता। ऐक्य-सिद्धान्त को असम्भव बता कर यहाँ उन्होंने आत्मा के अणुस्वरूप का प्रतिपादन किया है।

तृतीय अध्याय में व्यासतीर्थ ने श्रवण, मनन, धार्मिकशिक्षा, श्रुतिशिक्षा, आत्मानुशासन आदि साधनों का विचार किया है। अन्तिम अध्याय में मध्वाचार्य की मुक्ति-विषयक अवधारणा को विस्तार दिया है। मोक्ष की अन्य साम्प्रदायिक अवधारणाओं की आलोचना करते हुए कहा है कि मोक्ष को मात्र अविद्या का अन्त कहना श्रुत्यर्थ की उपेक्षा करना है। अद्वैत का निर्गुण आनन्द मानव को मोक्ष के लिए प्रेरित नहीं करता। विशिष्टाद्वैत की मोक्ष-अवधारणा के विपरीत व्यासतीर्थ ने मोक्ष की क्रमबद्धता को स्वीकार किया है।

अपने समय तक उपलब्ध सभी पक्ष-विपक्ष मतों का व्यासतीर्थ ने परीक्षण किया और मध्व, जयतीर्थ एवं विष्णुदास के सैद्धान्तिक मतों को तार्किक आधार तथा विस्तार दिया। अद्वैत की असत्यता की पाँच परिभाषाओं को त्रुटिपूर्ण बताते हुए, चित्सुख, आनन्दबोध आदि के दृश्यत्व, जड़त्व, हेतुओं में परस्पर विरोध दिखाकर खण्डन किया। इन्होंने पूछा कि क्या जगत् पूर्णतः असत्य है (स्वरूपेण निषेधप्रतियोगि) या केवल पारमार्थिक रूप से असत्य है (पारमार्थिकत्वाकारेण वा)? प्रथम अवस्था में अद्वैती बौद्ध के शून्यवाद को ग्रहण करेंगे और उनके द्वारा किया गया सत्ता का व्यावहारिक और पारमार्थिक में भेद निरर्थक हो जाएगा। द्वितीय विकल्प अनुचित है क्योंकि उपरोक्त भेद असिद्ध है। अद्वैतसिद्धि में जगत् को पूर्णतः असत्य कहा गया है। 'स्वरूपेण त्रैकालिकनिषेध-प्रतियोगित्वस्य प्रपंचे शुक्तिरूपे चांगीकारात्'। इस सन्दर्भ में मिथ्यात्व भी पूर्णतः असत्य हो जाएगा। 'स्वरूपेण त्रैकालिकनिषेध प्रतियोगित्वे, अत्यन्तासत्वापातात्'। अद्वैत की अन्य परिभाषाओं में भी यही परिणाम निकलेगा। 'इति पक्षत्रयेऽत्यन्तासत्वं स्यादनिवारितम्'। इससे अद्वैत के इस मत से भी विरोध है कि भ्रम में असत्य उपस्थित रहता है और सत्य का निषेध रहता है।

व्यासतीर्थ न केवल एक नवीन तर्कविद्या के प्रणेता हैं, अपि तु द्वैत-अद्वैत के उस नवीन वाद-विवाद के जनक भी हैं जो विगत तीन शताब्दियों तक चलता रहा। न्यायामृत का उत्तर मधुसूदन सरस्वती ने अपनी अद्वैतसिद्धि में दिया जिसका प्रत्युत्तर रामाचार्य ने तरंगिणी में प्रस्तुत किया। इसकी आलोचना गौड ब्रह्मानन्द सरस्वती ने की जिसका उत्तर वनमाली मिश्र ने दिया। न्यायामृत की मौलिकता का उल्लेख स्वयं व्यासतीर्थ निम्न प्रकार से करते हैं -

विक्षिप्तसंग्रहात्क्वापि क्वाप्युक्तस्योपपादनात्।
अनुक्तकथनात्क्वापि सफलोऽयं मम श्रमः।।

न्यायामृत का महत्त्व इसी से आँका जा सकता है कि इस पर १० टीकाएं हैं। व्यासतीर्थ ने प्रतिकर्मव्यवस्था, कर्तृत्वाध्यास, दृष्टिसृष्टिवाद, देहात्मैक्याध्यास, भ्रम का ज्ञानद्वयात्मकत्व, सत्तात्रैविध्य, बिम्ब-प्रतिबिम्बैक्य, शब्दापरोक्षवाद, जीवन्मुक्ति, मुक्ति में परम साम्य, प्रपत्ति आदि अवधारणाओं की समीक्षा की है। न्यायकुसुमांजलि, आत्मतत्त्वविवेक, पदमंजरी, भारतीतीर्थ, शांकरभाष्य, सुरेश्वर के बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्यवार्तिक, इष्टसिद्धि, महाभाष्य, खण्डनखण्डखाद्य, माध्यमिककारिका, न्यासनयविवेक, आनन्दबोध, सिद्धित्रय, टुप्टीका, चित्सुखी, उपदेशसाहस्री, वेदान्तकौमुदी, विवरण आदि के मतों का सम्यक् परीक्षण द्वैतमत को सम्पुष्ट करने के उद्देश्य से उन्होंने किया है।

तात्पर्यचन्द्रिका व्यासतीर्थ का दूसरा महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है जो जयतीर्थ की तत्त्वप्रकाशिका की टीका है। वस्तुतः इसमें ब्रह्मसूत्र के शंकर, रामानुज और मध्व के भाष्यों, भामती, पंचपादिका, विवरण, कल्पतरु, श्रुतिप्रकाशिका, अधिकरणसारावली, तत्त्वप्रकाशिका और न्यायसूत्र में प्रस्तुत सिद्धातों का तुलनात्मक, समीक्षात्मक और मौलिक अध्ययन किया गया है। इसका मुख्य उद्देश्य माध्वभाष्य का समर्थन और अन्य भाष्यों का खण्डन करना है। इसके लिए व्याकरण और पूर्वमीमांसा के नियमों और नये तर्कों का प्रचुर प्रयोग है। उनका वचन है-'सूत्रे भाष्येऽनुभाष्ये च सन्न्यायविकृतौ तथा। टीकासु च यदस्पष्टं तच्च स्पष्टीकरिष्यते।' चन्द्रिका तत्त्वप्रकाशिका पर न केवल सर्वप्रथम टीका है, अपितु अब तक इसकी सबसे अधिक प्रामाणिक और विद्वतापूर्ण टीका है। यह मध्व के सूत्र-प्रस्थान पर द्वैतदर्शन का अन्तिम निर्णय है।

इस ग्रन्थ में यह दिखाया गया है कि माध्वभाष्य पूर्वमीमांसा और व्याकरण के नियमों का उल्लंघन नहीं करता। इसमें कैय्यट, पंचपादिका, भास्कर, यादव प्रकाश, न्यास, कल्पतरु, महाभाष्यनिबन्धन, पदमंजरी, पंचपादिका, भामती, ऋग्वेदानुक्रम, कात्यायन, तंत्रसारसंग्रह, विवरण, श्लोकवार्तिक, शारीरकभाष्य और श्रीभाष्य का परीक्षण किया गया है।

तर्कताण्डव में व्यासतीर्थ ने द्वैत और न्यायवैशेषिक के मतभेद को दर्शाते हुए, उदयन की कुसुमांजलि, गंगेश की तत्त्वचिन्तामणि और पक्षधर, प्रगल्भ मिश्र एवं यज्ञपति आदि की आलोचना की है। मध्व द्वारा मान्य तीन प्रमाणों के अनुसार इस पुस्तक में तीन अध्याय हैं, जिनमें प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम पर विशद विचार किया गया है। प्रामाण्यवाद, वेदापौरुषेयत्ववाद, ईश्वरवाद, समवायवाद, निर्विकल्पकवाद, शक्ति, जाति, विधि, अपूर्व, वेदवाक्य, शब्दों की अर्थात्मकशक्ति, संयुक्ताक्षर, अभाव, तात्पर्यलिंग, श्रुतिलिंग, वाक्य आदि की समीक्षा कर द्वैतदृष्टिकोण का समर्थन किया है। व्याप्ति, पक्षता, उपाधि, परामर्श, तर्क, अनुमान, तर्काभास आदि पर विपक्ष की आलोचना की है। इसके अनुसार संयुक्त कथनों में उपसंहार उपक्रम या प्रारंभिक कथन की अपेक्षा श्रेष्ठ होता है। 'एवं सर्वत्र,

लिङ्गाच्छ्रुतेरिव, उपक्रमादुपसंहारस्य उत्सर्गतो बाधकाभावे बलवत्तममूह्यम्'। इस आधार पर पूर्वमीमांसा के विभिन्न अधिकरणों की व्याख्या को अमान्य किया गया है। तर्कताण्डव की रचना से जिन नैयायिकों ने व्यासतीर्थ की प्रशंसा उनके न्यायामृत के कारण की थी उन्होंने उनकी भर्त्सना की-

"न्यायामृतार्जिता कीर्तिस्ताण्डवेन विनाशिता।" इसके पूर्व उन्होंने व्यासतीर्थ की प्रशंसा यों की थीं -

यदधीतं तदधीतं यदनधीतं तदप्यधीतम्।
पक्षधरविपक्षो नावेक्षि विना नवीनव्यासेन।।

व्यासतीर्थ के बारे में नैयायिकों की सम्मति में यह जो परिवर्तन हुआ उसका कारण है तर्कताण्डव में न्याय-वैशेषिक का खण्डन। अतः यह ध्यातव्य है कि व्यासतीर्थ ने जो नव्य माध्ववेदान्त चलाया वह नव्यन्याय से भिन्न है। उसमें अनुमान की अपेक्षा श्रुतिप्रमाण पर अधिक बल है। वह वेद को अक्षरशः अपौरुषेय मानता है, नैयायिकों की तरह उसे पौरुषेय नहीं कहता।

मंदारमंजरी में व्यासतीर्थ ने मध्व के दस प्रकरणों में से चार की टीका लिखी है। इसमें सत्ताशास्त्र की विभिन्न अवधारणाओं का, जिन्हें अद्वैतियों ने अपनाया था, खण्डन किया गया है, जैसे मायावाद, उपाधि, प्रपंचमिथ्यात्वानुमान। साथ ही मध्व के तत्त्वविवेक में दिए गये सिद्धान्तों का तार्किक समर्थन किया गया है।

भेदोज्जीवन व्यासतीर्थ का अन्तिम ग्रन्थ है जिसमें भेद की संकल्पना के पक्ष में तर्क दिया गया है। प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम तीनों प्रमाण भेद की प्रतिष्ठापना करते हैं। वे भेद को धर्म नहीं, अपितु धर्मी मानते हैं।

अद्वैतवादी नृसिंहाश्रम ने भेदोज्जीवन का खण्डन भेदधिक्कार में किया है। व्यासतीर्थ के शिष्य विजयीन्द्र ने भेदधिक्कार का खण्डन भेदविद्याविलास में किया है। व्यासतीर्थ और विजयीन्द्र के अनुसार भेद का जो खण्डन अद्वैतवादी करते हैं वह अन्योन्याभाव, वैधर्म्य और पृथक्त्व का खण्डन है। किन्तु ये सब धर्मरूप भेद हैं अर्थात् इस खण्डन में भेद को धर्म या गुण माना जाता है। व्यासतीर्थ भेद को धर्मी कहते हैं। चित्सुख आदि प्राचीन वेदान्ती तथा नृसिंहाश्रम आदि नवीन वेदान्ती धर्मिरूप भेद का खण्डन नहीं करते हैं। इसके साथ ही शंकर और रामानुज द्वारा की गयी ब्रह्मसूत्र की पादव्यवस्था की आलोचना कर मध्व का समर्थन व्यासतीर्थ ने किया है। उन्होंने सत्ता की परिभाषा दी कि सत्ता वह है जो सामान्य अनुभव का विरोध नहीं करती। उन्होंने कहा कि यदि ब्रह्म अवाच्य है तो जगत् भी अपरिभाष्य होगा। 'सत्त्वानिर्वचनेऽपि तद्वदेव स्वरूपपारमार्थ्योपपत्तेः'। यदि ब्रह्म की सत्ता असत् से भिन्न और निरुपाधिक है तो जगत् की सत्ता भी ऐसी ही है। ब्रह्म की सत्ता को

अपरिच्छिन्न या असीमित कहने में अतिव्याप्ति का दोष है। शुक्ति में अध्यस्त रजत यद्यपि सीमित है तो भी वह असत् या अभाव नहीं है और बौद्धों का शून्य और शशशृंग असीमित होते हुए भी सत्तात्मक नहीं हैं। अतः सत्ता को कालादि की सीमा से रहित कह कर परिभाषित करना व्यर्थ है। व्यासतीर्थ के अनुसार सत्ता वह है जो त्रिकाल और सर्वदेश के निषेध की प्रतियोगी न हो। 'त्रिकालसर्वदेशीयनिषेधाप्रतियोगिता सत्तोच्यते'। देशकालसम्बंधित्व सत्ता का लक्षण है। अभावात्मक पदार्थ, जैसे वंध्यापुत्र, किसी भी देश या काल में नहीं पाये जाते। साक्षी प्रत्यक्ष सत्ता और उसके अभाव को जानने में पूर्ण सक्षम है।

इसी तरह व्यासातीर्थ ने मिथ्यात्व की अवधारणा का विश्लेषण और निषेध किया है। वे मिथ्यात्व के विभिन्न अर्थों के परीक्षण से सिद्ध करते हैं कि अद्वैतियों के मिथ्यात्व की अवधारणा और अभाव की अवधारणा में कोई अन्तर नहीं है। यह कहना व्यर्थ है कि अभाव की कल्पना नहीं की जा सकती, जबकि मिथ्या की कल्पना हो सकती है। वस्तुतः यदि अभाव की कल्पना नहीं होती तो हम इसके बारे में कुछ कह भी नहीं सकते। 'न च निरुपाख्यत्वमेव तेषामसत्वं, निरुपाख्यत्वेनैव ख्यामानत्वात्'। यह कहना भी व्यर्थ है कि असत् को प्रस्तुत नहीं किया जा सकता, क्योंकि यदि ऐसा होता तो अद्वैती उसका भेद जगत् से कैसे जानते? यह कहना भी व्यर्थ है कि असत् का प्रत्यक्ष नहीं होता, क्योंकि प्रत्यक्ष नित्यपदार्थ का भी नहीं होता। 'नित्यातीन्द्रियेऽपि सत्त्वात्'। साथ ही, यह नहीं कह सकते कि असत्ता में कोई गुण नहीं होते। ऐसे अनेक तर्कों से व्यासतीर्थ दिखाते हैं कि असत्ता और मित्यात्व एक ही हैं। 'तस्मात् सर्वत्र त्रैकालिकनिषेधप्रतियोगित्वमेव असत्त्वम्। तदेव च मिथ्यात्वम्'। जिस अर्थ में ब्रह्म सत्य है उसी अर्थ में जगत् भी सत्य है।

विशेष की अवधारणा द्वैतदर्शन में महत्त्वपूर्ण है। उससे द्रव्य और गुण के अन्तर को स्पष्ट किया जाता है। व्यासतीर्थ द्रव्य-गुण के सम्बन्ध को भेद में तादात्म्य या सविशेषभेद की संज्ञा देते हैं। पूर्णभेद, पूर्णतादात्म्य, समवाय, भेदाभेद आदि इनके अनुसार द्रव्य-गुण के सम्बन्ध नहीं हैं। विशेष द्रव्य की वह शक्ति है जो द्रव्य को गुण से और एक गुण को दूसरे गुण से अलग करती है तथा साथ ही द्रव्य की इकाई को भी बनाये रखती है। विशेष के माध्यम से ही एकता में अनेकता और अनेकता में एकता की प्रतिष्ठापना होती है। 'विज्ञानमानन्दम्' में विज्ञान और आनन्द ब्रह्म के दो भिन्न-भिन्न गुण हैं और दोनों ब्रह्म से भिन्न हैं। इनमें किसी प्रकार का तादात्म्य नहीं है।

इसी तरह 'तत्त्वमसि' की व्याख्या बिना विशेष के नहीं हो सकती। विशेष का प्रत्यक्ष भी होता है। जैसे शुक्लः पटः, अयम् घटः आदि। तादात्म्य का कथन भी भेदाश्रित है। अन्यथा वह पुनरुक्ति है। पट सफेद है, इसमें यह निहितार्थ है कि पट और सफेद भिन्न है। यह भिन्नता पट में उपस्थित विशेष के कारण है जो भेद का कार्य और उसका प्रतिनिधित्व करता है। विशेष और साक्षी प्रत्यक्ष के आधार पर अभेद श्रुतियों की जो

व्यवस्था द्वैती करते हैं, व्यासतीर्थ उसका पूर्ण समर्थन करते हैं और जहाँ ऐसा नहीं हो सकता वहाँ वे अभेद-श्रुतियों को गौण या प्रतीकात्मक मानते हैं।

मनुष्य और ब्रह्म के भिन्न-भिन्न गुणों के कारण इनमें ऐक्य नहीं हो सकता। 'विशिष्टयोरतत्त्वं पदवाच्ययोर्नैक्यम्'। इन भेदों की उपेक्षा करके दोनों के चिन्मात्रैक्य की जो व्यवस्था अद्वैती करते हैं वह व्यासतीर्थ को अमान्य है। सभी गुणों से ब्रह्मको शून्य करके 'सर्वं खल्विदम् ब्रह्म' आदि की जो व्याख्या अद्वैती करते हैं वह मात्र बकवास है। यदि जीवों की अपूर्णता केवल मुक्ति के पूर्व होती है, तो 'तत्त्वमसि' की जगह 'तत्त्वम् भविष्यसि' होता। गुणों और भेद को असत् या अध्यास मानकर व्याख्या करना भी व्यर्थ है क्योंकि गुण और भेद का न केवल साक्षी प्रत्यक्ष होता है, अपितु श्रुतियाँ भी इन्हें स्वीकारती हैं। 'निर्दोषश्रुतिसाक्षिसिद्धयोर्विरुद्‌धधर्मयोर्मिथ्यात्वायोगात्'। जीव और ब्रह्म में उपजीव्य और उपजीवक का सम्बन्ध है। जीव ब्रह्म से भिन्न है और उस पर आश्रित है। इसे अभेदवाक्य की कोई भी व्याख्या अवैध नहीं कर सकता।

उपजीव्य प्रमाण को अनुमान या श्रुतियों से अवैध नहीं बनाया जा सकता। अभेद-श्रुतियों का उपजीव्य प्रमाण के साथ विरोध होने के कारण द्वैती उनकी व्याख्या के लिए पूर्वमीमांसा के लक्षणार्थ नियम का प्रयोग करते हैं, जबकि अद्वैती जहदजहल्लक्षणा का प्रयोग करते हैं। व्यासतीर्थ कहते हैं कि अद्वैती व्याख्या में 'तत्' और 'त्वम्' के विशेष गुणों की उपेक्षा से तोड़मरोड़ आ जाता है। इसमें दोनों पदों पर लक्षणा का प्रयोग करना पड़ता है। इसके विपरीत द्वैती व्याख्या में तोड़मरोड़ नहीं है। पुनश्च, लक्षणा का प्रयोग एक समय केवल एक पद पर ही होता है। भाषा का सामान्य अर्थ जब उसके निहितार्थ को स्पष्ट न कर सके तभी व्याकरण, या लक्षणा का प्रयोग होना चाहिए और साथ ही इनका कम से कम प्रयोग होना चाहिए। 'तत्' पर पाँच बार और 'त्वम्' पर दो बार लक्षणा का प्रयोग कर इस महावाक्य की व्याख्या व्यासतीर्थ करते हैं। कुछ व्याख्यायें वे बिना लक्षणा के प्रयोग से सिर्फ व्याकरण के माध्यम से करते हैं। इन सभी से वे यह सिद्ध करते हैं कि जीव ब्रह्म पर आश्रित है, परन्तु वह उससे भिन्न है। वे कहते हैं कि 'तत्त्वमसि' का प्रयोग श्रुतियों में कुल नौ बार हुआ है और सभी में दोनों पदों की भिन्नता ही निर्दिष्ट है।

तर्कविद्या में पारंगत व्यासतीर्थ सम्पूर्ण भारतीय दर्शन में निष्णात थे। मध्व, जयतीर्थ, विष्णुदास के द्वारा स्थापित द्वैतदर्शन को इन्होंने मौलिक तर्कों से मण्डित किया और उस समय तक उपलब्ध सभी विपक्षी मतों का तर्कसंगत खण्डन किया। न्याय, पूर्वमीमांसा तथा व्याकरण, निरुक्त, अनुक्रमणिका, निबन्ध, आदि के नियमों का प्रयोग किया तथा बौद्धों, श्रीहर्ष, उदयन, चित्सुख आदि के तर्कों में परस्पर विरोधाभास और दोष निकालकर उनके मतों का खण्डन किया।

दर्शन, तर्कशास्त्र, ज्ञानमीमांसा आदि के साथ इन्होंने अपने सम्प्रदाय के धार्मिक जीवन

में भी महान् योगदान किया। संस्कृत और कन्नड़ भाषा में लिखे अपने भजनों, गीतों और स्तोत्रों से इन्होंने दासों के माध्यम से कर्नाटक संगीत की नींव डाली तथा वैष्णवमत का प्रचार-प्रसार किया। इसीलिए इन्हें द्वैतदर्शन के तीन महान् विभूतियों में चिन्तामणि कहा जाता है-

श्रीमध्वः कल्पवृक्षस्तु जयार्यः कामधुक् स्मृतः।
चिन्तामणिस्तु व्यासार्यः मुनित्रयमुदीरितः।।

५. अन्य विचारक

द्वैतमत का प्रवाह अविरल गति से चलता रहा है। किन्तु जयतीर्थ, विष्णुदास और व्यासतीर्थ के जोड़ का कोई दूसरा दार्शनिक बाद में पैदा नहीं हुआ।

परवर्ती काल में अनेक आचार्य हुए हैं जिनकी कुछ रचनाएं प्रसिद्ध हैं। उनमें भी विशेष महत्त्वपूर्ण हैं विजयीन्द्रतीर्थ और वादिराज। (१) विजयीन्द्रतीर्थ (१५१४-१५६५) व्यासतीर्थ के शिष्य थे। विपक्षियों के उत्तर में अनेक ग्रन्थ लिखकर उन्होंने द्वैतवाद को पुष्ट किया। वे मद्रास के पास कुम्मकोणम् में रहते थे और छोटे बड़े १०४ ग्रन्थों की रचना की। दस प्रकरणों, माध्वभाष्य, न्यायविवरण, अणुभाष्य, अनुव्याख्यान और तत्त्वप्रकाशिका पर उनकी टीकायें है। मध्वतंत्रन्यायमंजरी, गीताप्रस्थान पर प्रमेयदीपिका और न्यायदीपिका तथा दस उपनिषदों पर भाष्य भी उन्होंने लिखे हैं। लघु-आमोद, न्यायमौक्तिकमाला, युक्तिरत्नाकर, प्रमाणपद्धति, अधिकरणमाला, चन्द्रिकोदाहतन्यायविवरण, अप्पयकपोलचपेटिका, मध्वाध्वकण्टकोद्धार, चक्रमीमांसा, भेदविद्याविलास, न्यायमुकुर, परतत्त्वप्रकाशिका, न्यायसंग्रह, सिद्धान्तसारासारविवेक, आनन्दतारतम्य वादार्थ, न्यायाध्वदीपिका, श्रुतितात्पर्यकौमुदी, उपसंहारविजय, न्यायपंचकमाला वाग्वैखरी, नारायणशब्दार्थनिर्वचन प्रणवदर्पण, खण्डनपिष्टपशुमीमांसा, कुचोद्यकुठार, अद्वैतशिक्षा, शैवसर्वस्वखण्डन, श्रुत्यर्थसार आदि उनके अन्य ग्रन्थ हैं। उन्होंने तीन नाटक भी लिखे हैं। वास्तव में विजयीन्द्र ने व्यासतीर्थ की आलोचना-पद्धति को अग्रसर किया। उन्होंने न केवल अद्वैतवाद का खण्डन किया, अपि तु विशिष्टाद्वैतवाद और श्रीकंठभाष्य तथा वीरशैवमत का भी खण्डन किया। सिद्धान्तसारासरविवेक में रामानुजमत का खण्डन है। कुम्भकोणम् ताताचार्य ने विजयीन्द्रपराजय में उसका प्रतिवाद किया है। उपसंहारविजय अप्पय दीक्षित के उपक्रमपराक्रम का प्रतिवाद है। व्याख्यानव्याख्येयभाव में उपसंहार-प्राबल्य सिद्ध है, क्योंकि उपसंहार उपक्रम के अर्थ का तर्कसंगत विस्तार है।

(२) वादिराज (१४८०-१६००) तुलु ब्राह्मण रामाचार्य के पुत्र थे और दक्षिण कैनरा के निवासी थे। इन्होंने १०४ ग्रन्थ लिखे जिनमें ६० ग्रन्थ संस्कृत में हैं और शेष कन्नड में।

प्रायः ५२ ग्रन्थ छोटे-छोटे स्तोत्र हैं। शेष में १२ मौलिक और अन्य भाष्य या टीकायें हैं। उपन्यास रत्नमाला, तत्त्वप्रकाशिका गुणार्थदीपिका, न्यायसुधागुर्वर्थदीपिका, ईश, केन, तैत्तिरीय आदि एवं गीता के भाष्य, एकोनपंचपादिका, विवरणव्रणम्, पाषण्डखण्डनम्, न्यायरत्नावली, माध्ववाग्वज्रावली, चक्रमीमांसा, वृन्दावनाख्यान, श्रुतितत्त्वप्रकाश, कल्पलता, लक्षालंकार, भावप्रकाशिका, तीर्थप्रबन्ध, रुक्मिणीश विजय, सरसभारतीविलास आदि इनकी रचनायें हैं। वादिराज की सर्वश्रेष्ठ कृति युक्तिमल्लिका है। इसमें पांच अध्याय हैं जिन्हें सौरभ कहा गया है। ये हैं-गुणसौरभ, शुद्धिसौरभ, भेदसौरभ, विश्वसौरभ और फलसौरभ। निर्गुण ब्रह्मवाद का खण्डन करते हुए वादिराज कहते हैं-

बोधव्यं चेन्निर्गुणत्वं स्यात्, निर्गुणत्वं न सिद्धयति।
न बोधव्यं निर्गुणत्वं चेन्निर्गुणत्वं न सिद्धयति।।

अर्थात् यदि निर्गुण बोधव्य है तो वह असिद्ध है और यदि वह बोधव्य नहीं हैं तो वह और भी असिद्ध है।

(३) नारायणाचार्य (१६००-१६६०) के तीन ग्रन्थ हैं-अद्वैतकालानल, मध्वमंत्रार्थमंजरी और विष्णुतत्त्वविवेक। प्रथम ग्रन्थ अप्पययादीक्षित के मध्वतन्त्रमुखमर्दन का प्रबल खण्डन है। नारायणाचार्य ने उस **नहिनिन्दान्याय** का खण्डन किया है जिसके आधार पर विष्णु और शिव के अभेद का प्रतिपादन किया जाता है। उनके मत से नहिनिन्दान्याय का प्रयोग सीमित है और परमात्मा के बारे में उसका प्रयोग ठीक नहीं है।

(४) राघवेन्द्र तीर्थ (१६२३-१६७१) विजयीन्द्र के बाद मध्ववेदान्त में एक अत्यन्त प्रभावशाली व्याख्याकार हैं। न्यायसुधा पर परिमल् नामक इनकी टीका इतनी प्रौढ़ और प्रसिद्ध है कि उसके आधार पर इन्हें परिमलाचार्य कहा जाता है। इनके भागिनेय नारायणाचार्य ने इनकी जीवनी लिखी है जिसका नाम राघवेन्द्रविजय है। राघवेन्द्र के कुल ४० से अधिक ग्रन्थ हैं जिनमें से अधिकांश मध्व, जयतीर्थ और व्यासतीर्थ के ग्रन्थों की व्याख्याएं हैं। कुछ उपनिषदों पर इन्होंने भावदीप नामक टीकाएं लिखी हैं।

(५) सत्यनाथ यति (१६४८-१६७४) ने बारह ग्रन्थ लिखे जिनमें खण्डनत्रय की तीन टीकायें, परशु, कर्मप्रकाशिका और अभिनवचन्द्रिका हैं। ऋग्भाष्य-टिप्पणी अभिनवामृत, अभिनवगदा, अभिनवतर्कताण्डव, विजयमाला आदि ग्रन्थों में इन्होंने विपक्ष मत का खण्डन कर द्वैतदर्शन को सबल सिद्ध किया है।

(६) वनमाली मिश्र (१७वीं शती) मथुरावासी थे। इन्होंने अप्पयदीक्षित के माध्वमुखमर्दन के खंडन में माध्वमुखालंकार लिखा और न्यायामृत तथा तरंगिणी पर टीका लिखकर क्रमशः अद्वैतसिद्धि और गौड ब्रह्मानन्दी का खंडन किया।

(७) गौडपूर्णानन्द चक्रवर्ती (१६वीं शताब्दी) बंगाली ब्राह्मण थे। इन्होंने तत्त्वमुक्तावली मायावाद-शतदूषणी की रचनाकर द्वैत का समर्थन किया। विजयधवतीर्थ (१४१०-१४५०), व्यासतीर्थ, यदुपति आचार्य, कम्वालु रामचन्द्रतीर्थ, सुधीन्द्र तीर्थ, विद्याधीश तीर्थ, विश्वेश्वर तीर्थ, राघवेन्द्र तीर्थ, विद्यानिधि तीर्थ, वेदेश भिक्षु केशवाचार्य, विदरहल्ली, श्रीनिवासाचार्य, शर्कराश्रीनिवास, लक्ष्मीनाथ तीर्थ, कण्डलगिरि सूरि, चलारी नरसिंहाचार्य, शेषाचार्य, संकर्षणाचार्य, सत्याभिनवतीर्थ, रघुनाथतीर्थ, सुमतीन्द्र तीर्थ, सत्यप्रिय तीर्थ, जगन्नाथ तीर्थ, वादीन्द्र तीर्थ, वरदेन्द्र तीर्थ, धीरेन्द्र तीर्थ, सत्यव्रततीर्थ, सत्यधर्मतीर्थ, कृष्णावधूत आदि अन्य दार्शनिक हैं, जिन्होंने अद्वैतवाद का खण्डन करके द्वैतदर्शन में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। द्वैतवेदान्त-दर्शन और धर्म के मठ और अनुयायी कर्णाटक, आन्ध्रप्रदेश, तमिलनाडु, केरल और गोवा में बिखरे हैं। द्वैत-वेदान्त स्टडीज एण्ड रिसर्च फाउण्डेशन बैंग्लूर, अडोली और उडिपी में माध्वदर्शन पर विशेष अध्ययन तथा शोधकार्य आज भी चल रहे हैं। निःसन्देह द्वैतवेदान्त एक जीवन्त दर्शन है। उसकी दो परम्पराएं हैं जिन्हें आचार्यकूट (संस्कृत के दार्शनिक गण) और दासकूट (कन्नड लेखक भक्तगण) कहा जाता है। दोनों की जीवन्तता वर्धमान है। दासकूटों की कृतियाँ कन्नड में हैं। अतः उनका विवेचन यहाँ इष्ट नहीं है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. Sharma, B.N.K., A History of The Dvaita School of Vedanta and its Literature, Motilal B. Dass, नई दिल्ली, प्रथम संस्करण, १६६०-६१, बम्बई।

२. Dasgupta S.N., A History of Indian Philosophy, Vol. IV, Cam bridge University Press, London, 1949.

३. T.P. Ramachandra, Dvaita Vedanta, Arnold Heinemann, N. Delhi, 1976.

४. रानाडे, रामचन्द्र दत्तात्रेय, पाथवे टु गाड इन कन्नड लिटलेचर, भारतीय विद्याभवन, बम्बई।

५. न्यायामृताद्वैतसिद्धि, हिन्दी अनुवाद सहित, दो भाग, स्वामी योगीन्द्रानन्द, वाराणसी, १६७७।

६. अद्वैतसिद्धि, गौडब्रह्मानन्दी व्याख्या तथा बलभद्र प्रणीत सिद्धिव्याख्या सहित और अनन्तकृष्ण शास्त्री द्वारा संगृहीत न्यायामृत, अद्वैतसिद्धितरंगिणी और लघुचन्द्रिकासंग्रह, सं. अनन्तकृष्ण शास्त्री, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, १६१७।

७. नारायण, कैलाश, एन आउट लाइन आफ मध्व फिलासफी, उदयन पब्लिकेशन्स, इलाहाबाद, १६६२।

८. नारायण, कैलाश, ए क्रिटीक आफ माध्व रेफूटेशन आफ द शांकर स्कूल आफ वेदान्त, उदयन पब्लिकेशन्स, इलाहाबाद, १९६४।

९. जयतीर्थ, न्यायसुधा, आनन्दतीर्थकृत अनुव्याख्यानयुता तथा राघवेन्द्रकृत परिमल टीका सहित, तीन भाग, प्रसन्नराघवेन्द्रमठ, मुलबागलु, कर्नाटक, १९८५-१९८६।

१०. जयतीर्थ, प्रमाणपद्धति, आठ टीकाओं सहित, सं. प्रो. के. टी. पाण्डुरंगी, द्वैतवेदान्त फाउण्डेशन, बंगलौर।

११. जयतीर्थ, तत्त्वप्रकाशिका, निर्णयसागर, बम्बई।

१२. व्यासतीर्थ, तात्पर्यचन्द्रिका, निर्णयसागर, बम्बई।

१३. व्यासतीर्थ, तर्कताण्डव, मैसूर विश्वविद्यालय, मैसूर।

१४. व्यासतीर्थ, न्यायामृत, निर्णयसागर, बम्बई।

१५. वादिराज, युक्तिमल्लिका, निर्णयसागर, बम्बई।

१६. नागराजराव, पी., वादावली आफ जयतीर्थ, अंग्रेजी अनुवाद, अड्यार, मद्रास, १९४३।

१७. वेट्टी, एल. एस., न्यायरत्नावली आफ वादिराज, अंग्रेजी अनुवाद, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९७८।

१८. मैत्र, एस. के., माध्व लाजिक, कलकत्ता विश्वविद्यालय, कलकत्ता, १९३६।

पंचम अध्याय

विज्ञानभिक्षु का विज्ञानामृतभाष्य

सामान्य परिचय

वेदान्तसूत्रों पर शङ्करप्रभृति अनेक आचार्यों ने भाष्यरचना की है। इस क्रम में सोलहवीं शताब्दी के आचार्य विज्ञानभिक्षु का नाम भी सर्वथा उल्लेखनीय है। आचार्य विज्ञानभिक्षु एक समन्वयवादी दार्शनिक थे। उन्होंने सांख्य-योग और वेदान्त तथा न्याय-वैशेषिक दर्शनों के प्रतिपाद्य सिद्धान्तों में अविरोध प्रदर्शित करते हुए सामंजस्य स्थापित किया है। उनका विश्वास यह था कि सभी आस्तिक-दर्शनों के प्रतिष्ठापक-प्रवर्तक ऋषिगण ऋतम्भराप्रज्ञा से परिपूर्ण थे, इसलिये इनमें से किसी भी ऋषि के द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्त न तो भ्रान्त हैं और न परस्परविरोधी। यही मान्यता उनके दर्शनसमन्वय की मूलभित्ति है। तत्तद्दर्शनों के पारस्परिक अविरोध को सिद्ध करने के लिये विज्ञानभिक्षु ने प्रत्येक आस्तिक-दर्शन के प्रमुख प्रतिपाद्य क्षेत्र में भिन्नता स्वीकृत की है।

> "तस्मादास्तिकशास्त्रस्य न कस्याप्यप्रामाण्यं विरोधो
> वा, स्वस्वविषयेषु सर्वेषामबाधादविरोधात्तवेति"

-सांख्यप्रवचनभाष्य

प्रतिपाद्य क्षेत्र-वैविध्य का निर्धारण करते हुए वे न्याय-वैशेषिक और पूर्वमीमांसा को अपारमार्थिक अर्थात् व्यावहारिक (लौकिक एवं पारलौकिक) भूमि के दर्शन बताते हैं।

> "न चैतावता न्यायाद्यप्रामाण्यं विवक्षितार्थे
> देहृयाद्यतिरिक्तांशे बाधाभावात्"

(वही, पृ. ८)

पारमार्थिक भूमिका वाले आस्तिक दर्शन उनकी दृष्टि में सांख्य, योग और वेदान्त हैं। इनमें से सांख्य का प्रमुख प्रतिपाद्य उनकी दृष्टि में पुरुषार्थ साधनभूत प्रकृति और पुरुष का विवेक है, योग का प्रमुख प्रतिपाद्य ज्ञान का साधनभूत (संप्रज्ञात) योग तथा ज्ञान का साध्यभूत (असम्प्रज्ञात) योग हैं और वेदान्त को ब्रह्ममीमांसा की संज्ञा देते हुए विज्ञानभिक्षु उसका प्रमुख प्रतिपाद्य ब्रह्म अर्थात् ईश्वर मानते हैं।

इस प्रकार सांख्ययोग और वेदान्त को ही पारमार्थिक स्तर वाले आस्तिक दर्शन होने की मान्यता रखने वाले विज्ञानभिक्षु ने तीनों शास्त्रों पर अलग-अलग अनेक ग्रन्थ लिखे। सांख्य में उन्होंने सांख्यप्रवचनभाष्य और सांख्यसार, योग में योगवार्तिक तथा योगसारसंग्रह और वेदान्त में विज्ञानामृतभाष्य एवं ब्रह्मादर्श नामक प्रसिद्ध एवं मानक ग्रन्थों की रचना की। उनका वेदान्तग्रन्थ विज्ञानामृतभाष्य बादरायण के वेदान्तसूत्रों पर संस्कृत में लिखा गया एक बृहदाकार भाष्य है। इस ग्रन्थ के अन्य नाम भी विज्ञानभिक्षु ने स्वयं व्यवहृत किये हैं। कहीं वे इस को "विज्ञानामृतभाष्य", कहीं "ब्रह्ममीमांसाभाष्य" और कहीं "ब्रह्मसूत्र-ऋजुव्याख्या" कहकर निर्देशित करते हैं। बाह्य आकार की दृष्टि से वेदान्तसूत्रों पर "श्रीभाष्य" के बाद सबसे पृथुल कलेवर वाला भाष्य "विज्ञानामृतभाष्य" ही है। इस भाष्य में लगभग चौदह सहस्र पंक्तियां हैं।

इस भाष्य में वेदान्तसूत्रों का पाठ प्रायः वही स्वीकृत है जो आचार्य शङ्कर ने माना है। किन्तु प्रथम अध्याय के प्रथम पाद के प्रारम्भिक चार सूत्रों की चतुःसूत्री के स्थान पर उन्होंने "ईक्षतेर्नाशब्दम्" को सम्मिलित करके प्रारम्भिक पाँच सूत्रों की पञ्चसूत्री को असाधारण महत्त्व दिया है। शंकर, रामानुज, मध्व और निम्बार्क ने उक्त प्रारम्भिक चतुःसूत्री में ही समस्त वेदान्तसिद्धान्त को समाहित करने का प्रयास किया है। इसलिये इन चारों आचार्यों के ब्रह्मसूत्रभाष्यों में उक्त चतुःसूत्री भाष्य अनितरसाधारण महत्त्वयुक्त माना गया है। वल्लभाचार्य ने अपने भाष्य में चतुःसूत्री भाष्य के स्थान पर त्रिसूत्री भाष्य को ही यह महत्त्व दिया है किन्तु यह अन्तर नाम-मात्र का अन्तर है क्योंकि उन्होंने "जन्माद्यस्य यतः" - (वे. सू. १.१.२) और "शास्त्रयोनित्वात्" - (वे. सू. १.१.३) - इन दोनों सूत्रों को मिलाकर एक ही सूत्र माना गया है। इसीलिये "तत्तु समन्वयात्" (वे. सू. १.१.४) के भाष्य के अन्त में वल्लभ ने "इति त्रिसूत्रीभाष्यम्" लिखा है। आचार्य विज्ञानभिक्षु ने इस कड़ी में अगला सूत्र भी सम्मिलित करके पुरानी परम्परा में परिवर्तन ला दिया है। इसका कारण कदाचित् यह है कि पाँचवें सूत्र "ईक्षतेर्नाशब्दम्" (वे. सू. १.१.५) के भाष्य में उन्हें स्वाभिमत ईश्वरकर्तृत्वादि सिद्धान्तों के प्रतिपादन का उपयुक्त अवसर प्राप्त था।

ग्रन्थ के आरम्भ में दिये गये मङ्गलाचरण में उनके वेदान्त-सिद्धान्तों की पर्याप्त झलक मिलती है। उनका ब्रह्म सकलजगद्व्यापी है। चिद्रूप जीव और अचित् प्रकृति उसकी शक्तियां हैं। इन उभयप्रकारक शक्तियों से शक्तिमान् ब्रह्म चिन्मात्ररूपी है। उसकी आनन्दरूपता का विज्ञानभिक्षु सर्वत्र खण्डन करते हैं, इसीलिये ब्रह्म को चिन्मात्र बताते हैं। समूचे भाष्य में उनकी सांख्य-निष्ठा परिलक्षित होती है। पूरा ग्रन्थ भाँति-भाँति के लौकिक एवं शास्त्रीय तर्कों और प्रमाणों से भरा पड़ा है। आचार्य शङ्कर उनके प्रमुख आलोच्य और प्रधान प्रतिमल्ल हैं। कोई भी अवसर शाङ्करमत के खण्डन का वे व्यर्थ नहीं जाने देते। इसलिये अनुचित आरोप, पुनरुक्ति, असहिष्णुता आदि से उनकी शैली कभी-कभी उपहास्य हो जाती

है। शंकर एवं शंकरमतानुयायियों के प्रति प्रयुक्त भाषा-शैली किसी भी विवेचक या अध्येता को पद्मपुराण की उस पदावली की याद दिला देती है, जिसमें शङ्कर को प्रच्छन्न बौद्ध, वेदान्तिब्रुव, पाखण्डपरायण आदि कहा गया है। कुल मिलाकर इस भाष्य की भाषाशैली से विज्ञानभिक्षु की असहिष्णु तर्कप्रवणता और सांख्यमतावलम्बिता तथा अनावश्यक शास्त्रीय हठवादिता का पर्याप्त परिचय मिलता है। हाँ, यह और बात है कि न तो व्याकरण की दृष्टि से और न शास्त्रपक्ष-प्रस्तुतीकरण में ही उनके अगाध पाण्डित्य पर उँगली उठा सकना सम्भव है। वे सोलहवीं शताब्दी के एक विद्वद्वरेण्य आचार्य के रूप में उभर कर सामने आते हैं। सूत्रभाष्य के पादों और अध्यायों के आरम्भ में विगत पाद और अध्याय के प्रतिपादित विषयों का संक्षिप्त, किन्तु वस्तुनिष्ठ प्रस्तुतीकरण होने से सिद्धान्तों को हृदयङ्गम करने में अद्भुत सहायता मिलती है। यही नहीं, पादान्त में दिये गये श्लोकों में उक्त अर्थों का उपसंहार करने की पद्धति से शास्त्रीय सिद्धान्तों को स्मरण रखने में अद्भुत सहायता मिलती है। विज्ञानामृतभाष्य के प्रतिपाद्य विषयों में निम्नलिखित प्रमुख हैं-

१. अधिकारी

आचार्य विज्ञानभिक्षु सामान्यरूप से समस्त द्विजातियों को और विशेषरूप से ब्राह्मणों को ही ब्रह्मज्ञान देने वाले विज्ञानामृतभाष्य के अध्ययन का अधिकारी मानते हैं। इन द्विजातियों में भी इस शास्त्र के ज्ञान का अधिकार केवल उन्हीं को बताया गया है जो वेदान्तशास्त्र का अर्थबोध कर सकने के लिये उपयोगी शमदमादिसाधनसम्पत्ति से युक्त हों, जिनमें अटूट गरुभक्ति हो, जो नित्यकर्म और तपस्या से समन्वित हों, जिनमें ब्रह्म की वास्तविक जिज्ञासा हो और साथ ही जो निष्काम कर्म करने वाले हों। शंकराभिमत शमदमादिसम्पन्न सर्वकर्मसंन्यासी को ब्रह्मविद्या का सच्चा अधिकारी नहीं माना जा सकता। संन्यास का अर्थ सर्वकर्मत्याग नहीं माना जा सकता। गौतमीतन्त्र आदि ग्रन्थों में भी सर्वकर्मपरित्याग का निषेध ही संन्यासियों के सन्दर्भ में किया गया है।

''केवलं सततं श्रीमच्चरणाम्भोजभाजिनाम्।
संन्यासिनां मुमुक्षूणां तामसः कथितो विधिः।।

(विज्ञानामृतभाष्य, पृ. ७ में उद्धृत गौतमीतन्त्रम्)

अर्जुन जैसे घोर कर्मनिष्ठ प्राणी को ब्रह्मविद्या का उपदेश अपने आपमें कर्मपरायणता को सिद्धान्तित करता है। इसलिये ब्रह्मज्ञान के अधिकारी को सर्वकर्मत्यागी होने की शर्त शास्त्रविरुद्ध है।

''तस्मात्सर्वकर्माणि संन्यस्य श्रवणं
कुर्यादिति अपसिद्धान्तः कलिकृत एव।''

(वही, पृ. २६)

विज्ञानभिक्षु की मान्यता यह है कि उक्त अधिकारी तो केवल श्रवण और मनन का अधिकारी होता है। ब्रह्मज्ञान की चरम सीढ़ी है, निदिध्यासन। निदिध्यासन का सच्चा अधिकारी उनकी दृष्टि में वह है जो योगशास्त्रप्रोक्त अष्टाङ्गयोग की साधना से सम्पन्न हो। भली-भाँति अभ्यस्त श्रवण और मनन के द्वारा कोमलकण्टकन्याय से जिसे ब्रह्मज्ञान की झलक मिल गयी हो, जिसे नित्यानित्य विवेक आदि साधनचतुष्टय सिद्ध हो, और इन सबके साथ ही जो शान्त, दान्त और योगविरोधी कर्मों से उपरति को प्राप्त है। (वही, पृ. २८)।

विज्ञानभिक्षु की दृष्टि में निदिध्यासन के अधिकारियों के दो भेद हैं-मन्दाधिकारी और उत्तमाधिकारी। मन्दाधिकारी वे कहे जाते हैं जो गृहस्थाश्रम से लेकर त्रिदण्ड्याश्रमपर्यन्त किसी स्थिति में रहते हुए ब्रह्मविद्याभ्यास या निदिध्यासन करते हैं और परमहंस लोग उत्तमाधिकारी होते हैं।

२. विषय, प्रयोजन और सम्बन्ध

विज्ञानामृतभाष्य के अनुसार वेदान्तसूत्रों का विषय ब्रह्म है, न कि आचार्यशंकराभिमत जीवब्रह्मैक्य। इस मान्यता की पुष्टि में विज्ञानभिक्षु का तर्क यह है कि गीता ने स्वयं ब्रह्मसूत्रपदों को ब्रह्म के स्वरूप का निश्चायक बताया है, न कि जीवब्रह्मैक्य का निश्चायक।

"ब्रह्मसूत्रपदेश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः।
इति गीतावाक्येन सूत्राणां ब्रह्मविषयतामात्रावगमात्"।।

(वही, पृ. ३)

अतः सूत्रभाष्य का भी विषय "ब्रह्म" ही माना जाना चाहिए। सभी आस्तिक दर्शनों की भाँति वेदान्तशास्त्र का भी प्रयोजन "मोक्षलाभ" ही स्वीकृत हुआ है। विषय और ब्रह्ममीमांसाशास्त्र का प्रतिपाद्यप्रतिपादकभाव-सम्बन्ध माना गया है।

३. ब्रह्म-विमर्श

ब्रह्म सर्वोच्च एवं सर्वव्यापक चरम सत्ता है। प्रकृति और पुरुष तथा काल और अदृष्ट आदि ब्रह्म की अन्तर्लीन शक्तियां हैं। ब्रह्म शक्तिमान् है।

"परमेश्वरादन्तर्लीनप्रकृतिपुरुषाद्यखिलशक्तिकाद्"।

(वही, पृ. ३२)

ब्रह्म को ईश्वर या परमेश्वर भी कहा जाता है। ब्रह्मा, विष्णु, महेश, हिरण्यगर्भ, नारायण इत्यादि देवाधिदेव साक्षात् ब्रह्म न होकर ब्रह्म की व्यक्त शक्तियां मात्र हैं। ब्रह्म की

सत्ता में श्रुति और स्मृतियां परम प्रमाण हैं। निदिध्यासन के द्वारा योगिजन ब्रह्म का साक्षात्कार करते हैं, इसलिए योगज-प्रत्यक्ष को भी ब्रह्म में प्रमाण माना जा सकता है। यही नहीं, विज्ञानभिक्षु अनुमानप्रमाण से भी ब्रह्म की सत्ता को सिद्ध करते हैं। इस अनुमान की तीन कड़ियां हैं: -

१. बुद्धि इत्यादि सकल कार्यजात, उपादानगोचरप्रत्यक्षजन्य हैं,
कार्य होने के कारण, घटादि की भांति।

२. बुद्धि इत्यादि सकल कार्यजात का मूलकारण कारणसत्त्व है,
उपादानगोचर प्रत्यक्षवृत्तीच्छाकृतिमज्जन्य होने के कारण।

३. इस कारणसत्त्व का भोक्ता कोई एतदतिरिक्त सत्ता है,
अन्य के द्वारा भोग्य होने के कारण।

यद्यपि ब्रह्म अतीन्द्रिय है तथापि योगज-प्रत्यक्ष से उसके स्वरूप की प्रतीति हो सकती है। इसके दो कारण हैं। पहला तो यह कि अवस्तुभूतविशेष मानकर योगज-प्रत्यक्ष संभव है और दूसरा यह कि योगज-धर्म की शक्ति अचिन्त्य है, ऐसा सभी शास्त्र मानते हैं। मन को विभु मानने पर मन का सर्वत्र संयोग हो सकता है और उसे परिच्छिन्न मानने पर भी योगज प्रत्यासत्ति के द्वारा ब्रह्म-साक्षात्कार सर्वथा सम्भव है। शाङ्करमतावलम्बी वेदान्तियों के द्वारा प्रतिपादित ब्रह्म में वृत्तिव्याप्यत्व की स्वीकृति और फलव्याप्यत्व (अर्थात् अनुभवव्याप्यत्व) का निषेध सर्वथा अप्रामाणिक है।

तत्रैतादृशकल्पनायां प्रमाणादर्शनात्

(वही, पृ. ७२)

अनुभवव्याप्यत्व न स्वीकार करने पर ब्रह्म के सम्बन्ध में कोई व्यवहार ही (श्रवणमनननिदिध्यासन आदि कोई व्यवहार) सम्भव नहीं हो सकेगा। यह कहना कि वह स्वप्रकाश है इसलिए तद्विषयक व्यवहार संभव है, भ्रान्ति है। इसमें निरर्थक कल्पनागौरव है (वही, पृ. ७३)। आचार्य विज्ञानभिक्षु कहते हैं-

ब्रह्म चिन्मात्र है। तस्मै नमश्चिन्मात्ररूपिणे (वही, पृ. १) चैतन्य या चेतनता ब्रह्म का गुण नहीं है, अपि तु द्रव्य-विशेष है।

चैतन्यं चात्मनो न गुणः किन्तु द्रव्यविशेष एव धर्मधर्मिविभागशून्यश्चेतन इति चैतन्यमिति चोच्यते। (वही, पृ. ६२)।

इसमें धर्म और धर्मी का विभाग नहीं है। इस चिन्मयता अर्थात् ज्ञानमात्रैकरूपता के कारण ब्रह्म को शास्त्रों में सर्वज्ञ भी कहा जाता है। ब्रह्म आनन्दस्वरूप नहीं है। अतः उसमें

सच्चिदानन्दरूपता की कल्पना भ्रान्ति है। जो चिन्मात्र है वह चैतन्य के अतिरिक्त आनन्दादि रूप नहीं हो सकता।

"एतेन ब्रह्मण आनन्दरूपत्वमपास्तम् नैकस्यानन्दचिद्रूपत्वे विरोधादिति"।

(वही, पृ. ६३)

श्रुतियों के द्वारा एकरस प्रतिपादित किये जाने के कारण ब्रह्म में ज्ञानरूपता और आनन्दरूपता का प्रकार-भेद नहीं माना जा सकता है। श्रुतियों ने ब्रह्म की आनन्दरूपता का स्फुट प्रत्याख्यान भी किया है-

"नानन्दं न निरानन्दं विद्वान् हर्षशोकौ जहाति"।

(वही, पृ. ६४ पर उद्धृत)

स्मृतियों ने भी ब्रह्म को सुखरहित अर्थात् आनन्दशून्य बताया है। 'अदुःखमसुखं ब्रह्म भूतभव्यभवात्मकम्' (वही, पृ. ६४ पर उद्धृत) । आनन्दादि वस्तुतः "प्रधान" के धर्म हैं। स्थूल दृष्टिवाले उपासकों के लिए ही ब्रह्म की उपाधिभूत प्रधान के धर्म कहीं-कहीं श्रुतियों में ब्रह्म के सम्बन्ध में कह दिए गए हैं। आनन्दयुक्ता भी वैसे ही कही गयी समझी जानी चाहिए।

ब्रह्म वस्तुतः अक्षर, कूटस्थ, नित्य, और निर्गुण है। जीवों और सकल प्रकृतिप्रसूत पदार्थों का लयाधार होने के कारण वह अन्तर्यामी भी कहा जाता है। ब्रह्म ही परम सत्ता है क्योंकि सभी पुरुष उसके अंश हैं-

जीवो ब्रह्मणोऽशः पितुरिव पुत्रः

(वही, पृ. ३६)

अर्थात् उसकी शक्ति-मात्र हैं। सकल बोधों और भोगों का साक्षिमात्र होने से ही वह भोक्ता कहलाता है। जीव के भोग से ईश्वर-भोग सर्वथा विलक्षण है। 'न त्वीश्वरो जीववत्कामजन्यं सुखं भुङ्क्ते इति दिक्' (वही, पृ. १८५)। ब्रह्म विभु है। ब्रह्मपद को पङ्कजादि की भाँति योगरूढ़ समझना चाहिए। हिरण्यगर्भादि जीवों के लिए जहाँ कहीं भी ब्रह्मशब्द का प्रयोग हुआ है वह विभुत्व सर्वाधारत्वादि गुणों के योग के कारण गौणरूप में ही-

"अन्यजीवेषु ब्रह्मशब्दप्रयोगोंऽशांश्यभेदो
विभुत्वसर्वाधारत्वादिगुणयोगाद्वेति बोध्यम्"।

(वही, पृ. ३८)

यद्यपि ब्रह्म या ईश्वर नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसत्यस्वभाव है, तथापि पुरुष और प्रकृतिरूपिणी अपनी अन्तर्लीन शक्तियों के द्वारा होने वाली सृष्टि इत्यादि उसकी उपाधि बनती है-

"कारणसत्त्वमेव तस्योपाधिः" (ईश्वरगीताभाष्यम्, पृ. १६)।

स्मरणीय है कि ईश्वर विभु है और उसकी उपाधि भी विभु है और दोनों का संयोग भी नित्य है। इसलिए सृष्टि, स्थिति और लय की परम्परा निर्बाध रूप से चलती रहती है। चूंकि बिना उपाधि को माने ईश्वर का इच्छादिकर्तृत्व सिद्ध नहीं होता इसलिए इच्छादिकर्तृत्व की अनन्यथानुपपत्ति से ईश्वरोपाधि की सत्ता सिद्ध होती है। ईश्वरोपाधि की जीवोपाधि से विलक्षणता स्पष्ट और निश्चित है। ईश्वर में कारणोपाधि और जीवों में कार्योपाधि रहती है। 'कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरीश्वरः' (विज्ञानामृतभाष्य, पृ. ९७) । ईश्वरोपाधि नित्य तथा विशुद्धसत्त्व रूप है, अतः ईश्वर का उपाधि-भोग के लिए किसी इन्द्रिय या अंतःकरण की आवश्यकता नहीं होती। ईश्वरोपाधिभूत विशुद्धसत्त्वा माया को अविद्या नहीं कहा जा सकता। अविद्या तो जीवोपाधि का अङ्ग है। माया प्रकृति का एक रूप है। यह नित्यज्ञान, नित्येच्छा एवं नित्यानन्द से युक्त रहती है। इसे माया कहते हैं, अविद्या नहीं। यह ईश्वर के सत्यसङ्कल्पादि की आधारभूत है। ईश्वर की अन्तरङ्ग शक्ति है। इसकी प्रमुख विशेषता यह है कि यह अपरिणामिनी है 'ईश्वरोपाधेरपरिणामित्वेऽपि जडत्वसाधर्म्येण प्रकृतिमध्ये प्रवेशासम्भवात्' (वही, पृ. १२७)।

यद्यपि ब्रह्म अविकारी और चिन्मात्र है, तथापि अधिष्ठान-रूप से वह जगत् का उपादान कारण है-

"चिन्मात्रस्यापि ब्रह्मणोऽधिष्ठानत्वेन जगदुपादानत्वमुपपादितम्"।

(वही, पृ. १००)

प्रकृति के माध्यम से उसकी कारणता अक्षुण्ण है। उपाधि में विकारपूर्ण कृत्यों की निमित्त-कारणता मानने में कोई अनिष्टापत्ति नहीं है। सोपाधिक ब्रह्म के दो शरीर श्रुतियों में बताये गये हैं, जैसे जीव के दो शरीर होते हैं। एक शरीर सूक्ष्म कहलाता है और दूसरा स्थूल। सभी विकारपूर्ण कृत्यों का आधार-रूप नित्य विशुद्धसत्त्व (स्वयम् उपाधि या) माया ही ब्रह्म का सूक्ष्म शरीर है तथा साक्षात्प्रयत्नजन्यक्रिया रूप चेष्टाओं का आश्रयरूप अन्य जीव-जन्तु एवं निर्जीव पदार्थ उसके स्थूल रूप हैं। इन्द्रियाश्रयरूप शरीर का ब्रह्म के विषय में निषेध है।

ब्रह्म जगत् का अधिष्ठान कारण है। इस अचिन्त्यरचनात्मक जगत् का जन्मस्थित्यादि अर्थात् उत्पत्ति या विकास आदि ब्रह्म से होता हैं, क्योंकि ब्रह्म में प्रकृति पुरुष आदि अखिल शक्तियां अन्तर्लीन रहती हैं और स्वतः चिन्मात्र होने पर भी वह विशुद्धसत्त्वाख्यमायोपाधियुक्त

है। महदादिक्रम से विकसित होने वाला यह सारा जगत् इसी ब्रह्म पर अधिष्ठित है। ब्रह्म इस जगत् का अधिष्ठान कारण है।

अधिष्ठान कारण उस उपादान कारण को कहते हैं जो आधार से अविभक्त तथा उपष्टब्ध होकर कार्यरूप में परिणत होता है। स्मृतियों में भी अधिष्ठान कारण रूप से महेश्वर को माना गया है। इसी प्रकार ब्रह्म से अविभक्त प्रकृत्यादि ब्रह्म के साक्षित्वमात्र से उपष्टब्ध होकर जगत् रूपी कार्य के आकार में परिणत होती हैं। अतः ब्रह्म जगत् का कारण भी सिद्ध है और उसमें विकारित्व का भी प्रसङ्ग नहीं आया है। साथ ही प्रकृति अथवा पुरुषादि शक्तियों में मूलकारणता का अतिप्रसङ्ग भी नहीं है। इस प्रकार अधिष्ठान कारण के साथ ही साथ ब्रह्म जगत् का उपादान कारण भी सिद्ध होता है, क्योंकि उससे अविभक्त रहकर और उपष्टब्ध होकर ही प्रकृत्यादि का परिणमन कार्यरूप में होता है। वास्तव में ब्रह्म संसार का समवायि-असमवायि से उदासीन तथा निमित्त कारणों से विलक्षण चौथे प्रकार का आधारकारण अर्थात् अधिष्ठानकारण है।

"ब्रह्मणश्च जगत्कर्तृत्वं स्वोपाधिमायोपाधिकं,
परिणामित्वरूपोपादानत्वं प्रकृतितत्कार्याद्योपाधिकमपीष्यत एव"।

(वही, पृ. ३४)

इस प्रकार ब्रह्म की उपादान-कारणता उसकी अन्तर्लीन परिणामिनी शक्ति प्रकृति के बल पर सिद्ध होती है। जगत् का कर्तृत्व भी ब्रह्म में कहा जाता है। यह कर्तृत्व ब्रह्म की उपाधिभूत शुद्धसत्ता माया के बल पर है। यह माया अपरिणामिनी है। कर्तृत्व एक प्रकार का निमित्तकारणत्व ही है। इस प्रकार जगत् का अधिष्ठानकारण और कर्त्ता होने के कारण ब्रह्म जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादानकारण भी सिद्ध होता है-

"एतेन जगतोऽभिन्ननिमित्तोपादानत्वं व्याख्यातम्"

(वही, पृ. ३४)

४. जीव-तत्त्व

जगत् द्विधा भासमान होता है-चेतन रूप में और अचेतन रूप में। चेतन और अचेतन तत्त्वों का ही नाम क्रमशः पुरुष और प्रकृति हैं। ये दोनों ईश्वर या ब्रह्म की अन्तर्लीन शक्तियां हैं। चेतनशक्ति कार्योपाधि से अवच्छिन्न होकर जीव कहलाती है। बन्ध और मोक्ष जीव को ही होते हैं, परमेश्वर को कभी नहीं। यह बात और है कि बन्ध-मोक्ष जीव को भी स्वरूपतः न होकर औपाधिक रूप से होते हैं। इसीलिए जीव की उपाधि कार्योपाधि या मलिनसत्त्वप्रधाना कही गयी है जबकि ईश्वर की उपाधि कारणोपाधि या विशुद्धसत्वप्रधाना है।

जीव एक नहीं, अपितु अनेक हैं। अनेक जीव न मानने पर बन्धमोक्षादि व्यवस्था के कारण ही जीवनानात्व मानने के गौरव को भी स्वीकार किया जाता है।

"बन्धमोक्षव्यवस्थानुपपत्तिप्रमाणसिद्धतया
आत्मनानात्वगौरवस्यैवादर्तव्यत्वात्।"

(वही, पृ. ४२)

प्रश्न यह उठता है कि फिर विज्ञानभिक्षु की, जो अद्वैतवादी बनते हैं, जीवनानात्व के परिप्रेक्ष्य में यह स्थिति कैसे सम्भव है? इस शङ्का का समाधान करने का उनके पास साधन यह है कि वह जीवों में जातिपरक ऐक्य मानते हैं। जीव और ब्रह्म में भी यही सामान्याद्वैत या जातिपरक अद्वैत है। चिन्मात्रत्व सामान्य की दृष्टि से जीवों के बीच परस्पर तथा जीव और परमात्मा के बीच अद्वैत ही सिद्ध होता है।

"जातिपरकत्वात् चित्सामान्याद्वैतपरत्वात् श्रुतीनामित्यर्थः"

(वही, पृ. ४७)

सृष्टि के पूर्व भी शक्ति-सम्बन्ध से ईश्वराधिष्ठेय जीव की सत्ता थी। जीव और ब्रह्म का पूर्ण ऐक्य अर्थात् पूर्ण अभिन्नता अलबत्ता असम्भव है, क्योंकि बिना स्वरूपभेद के ईश्वर और जीव का अधिष्ठातृ-अधिष्ठेयभाव असम्भव है। इसलिए अखण्डैकात्म्य की स्थिति सर्वथा अमान्य है।

"न चायमुपाधिसंबन्धात्पूर्वमधिष्ठेयाधिष्ठानभावो,
निरंशस्यात्मनः स्वरूपभेदं विनोपपद्यते"।

(वही, पृ. ४८)।

जीवों और ब्रह्म में अंशांशिभाव-सम्बन्ध ही मानना चाहिए।

"तस्माद्भेदाभेदाभ्यां जीवब्रह्मणोरंशांशिभाव एव
ब्रह्ममीमांसासिद्धान्तोऽवधारणीयः"

(वही, पृ. ५०)।

अंश और अंशी में भेदाभेद दोनों हैं। यदि यह शङ्का उठे कि भेद एवम् अभेद विरोधी शब्द हैं इसलिए किन्हीं दो वस्तुओं में भेद और अभेद दोनों एक साथ असम्भव है? तो उसका समाधान यह है कि काल-भेद से भेद और अभेद दोनों स्थितियां सम्भव तथा युक्तियुक्त हैं। जीव और ब्रह्म में आत्यन्तिक या सार्वकालिक अन्योन्याभाव है। शक्ति

और शक्तिमान् का अविभाग नित्य ही माना जाना चाहिए।

"तथा शक्तिशक्तिमदविभागोऽपि नित्य एवेति मन्तव्यम्"।

(वही, पृ. ५१)।

इस अंशांशिभाव का वास्तविक स्वरूप प्रस्तुत करते हुए विज्ञानभिक्षु लिखते हैं कि अंशत्व का अर्थ है सजातीय होने पर अविभाग का प्रतियोगित्व और अंशित्व का अर्थ है उसका अनुयोगित्व।

"अंशत्वं च सजातीयत्वे सत्यविभागप्रतियोगित्वम्, तदनुयोगित्वञ्चांशित्वम्"

(वही, पृ. ५१) ।

सजातीयत्व का अर्थ है "द्रव्यत्वसाक्षादव्याप्यजातित्व" और विभाग का अर्थ है "लक्षणान्यत्व" अर्थात् अभिव्यक्त धर्मभेद तथा अविभाग का अर्थ है "लक्षणान्यत्वाभाव" अर्थात् "अभिव्यक्तधर्मभेदाभाव"। अविभाग को इस प्रकार भी समझना चाहिए कि अविभाग एक संयोगविशेष या स्वरूप सम्बन्धविशेष है।

"अथवास्तु अविभागः संयोगविशेषः स्वरूपसंबन्धो वाधेयत्वादिवत्"

(वही, पृ. ५१)।

जल और दधिलवण का जिस प्रकार से समुद्र में अविभाग कहा जाता है उसी प्रकार प्रकृति और जीव का ब्रह्म में अविभाग सम्बन्ध समझना चाहिए। यही अविभागाद्वैत विज्ञानभिक्षु का मौलिक मत है।

यद्यपि जीव भी ब्रह्म की भाँति स्वरूपतः विभु एवं चिन्मात्र होते हैं तथापि उपाध्यवच्छेद के कारण अभिव्यक्त परिच्छिन्न चैतन्य होने से चिनगारियों की भाँति होते हैं। शुद्धरूप में जीव भी असङ्ग, असंसारी, विभु और सर्वाधार होते हैं। पर उपाधिमालिन्य के संयोग से उसकी सारी सांसारिकता है। जीव में चैतन्यफलोपधान कादाचित्क है, वाचारम्भणमात्र है। जीव ईश्वर के परतन्त्र है और अल्प है।

"जीवेषु चैतन्यफलोपधानं कादाचित्कतया
वाचारम्भणमात्रम् ईश्वरपरतन्त्रम् सदल्पञ्च"

(वही, पृ. ५६)।

चिच्छक्ति के अमुख्ययोग के कारण जीव गौणात्मा है और ईश्वर मुख्य आत्मा है, सर्वज्ञता स्वतन्त्रता के कारण जैसे प्राण मुख्य है और अनेक कारण गौण हैं। इसी कारण ईश्वर परात्मा या परमात्मा है, जीव अपरात्मा है, ईश्वर श्रेष्ठ आत्मा है, जीव-ब्रह्म का वास्तविक सम्बन्ध खण्डैकात्म्य अर्थात् अविभागलक्षणा भेद या अंशांशित्वरूप का है।

इस प्रकार जीव और ईश्वर में अशांशिभाव से विभागरूपी भेद और अविभागरूपी अभेद सिद्ध हुआ। विशेष ध्यान देने की केवल एक बात है कि आदि और अन्त में चूंकि नित्य जीव और नित्य ब्रह्म में अविभागरूपी अभेद ही रहेगा, इसलिए वही सत्य और पारमार्थिक है और चूंकि मध्य में उपाधि के स्वल्पावच्छेद के कारण नैमित्तिक रूप से जीव और ब्रह्म के पारस्परिक सम्बन्ध में अन्य औपाधिक विकारों की भाँति विभागरूपी भेद होता है इसलिए वह वाचारम्भणमात्र है अर्थात् भेद केवल कहने भर को है और प्राधान्येन आत्माद्वैत ही सिद्ध होता है।

ईश्वरोपाधि सर्वथा विशुद्धसत्त्वा है अपरिणामिनी है। जीवोपाधि परिणामिनी है। हिरण्यगर्भ आदि जीव ही हैं। वे आनन्दमय नहीं हैं। जीव असंकुचित और विस्तृत संसार की सृष्टि नहीं कर सकते। जीव का प्रधान लक्षण बुद्धि है। बिना बुद्धि-सम्पर्क के "जीव" संज्ञा हो ही नहीं सकती।

"बुद्धिं विना जीवव्यवहाराभावात्"

(वही, पृ. १५३)।

जिस दृष्टि से जीव का परमेश्वर से भेद बताया गया है उसी दृष्टि से उनका पारस्परिक विभाग या भेद भी सिद्ध है।

सुषुप्ति, प्रलय और मोक्षदशा में भी जीव और ब्रह्म का अनौपाधिक या स्वाभाविक भेद रहता है। यह भेद स्वरूपभेद है औपाधिक नहीं। यह अविभागलक्षणरूपक है, अखण्डतात्मक नहीं।

"एतत्सूत्राज्जीवब्रह्माखण्डतावादोऽपसिद्धान्त एवाधुनिकानाम्"

(वही, पृ. २३६)।

जीव सृष्टि के पूर्व अविभक्त रूप से ब्रह्म में अवस्थित रहते हैं। उसके पश्चात् सर्गकाल में पिता से पुत्र के समान ब्रह्म से ही विभक्त हो जाते हैं। जैसे अग्नि से क्षुद्र विस्फुलिङ्ग निकलते हैं वैसे ही ब्रह्म से जीव निकलते हैं। आभासवाद, अवच्छेदवाद और प्रतिबिम्बवाद के अनुसार जीव को मिथ्या मानने से मोक्षादि की भी अनुपपत्ति होती है। अतः ऐसी मान्यता सर्वथा हेय है।

"आधुनिका अखण्डैकात्म्योपपत्त्यै जीवानां
प्रतिबिम्बावच्छेदादिरूपैः कुकल्पनां कुर्वन्ति"

(वही, पृ. ५७)।

जीव भी वस्तुतः निरवयव है। जीवादि की जो उत्पत्ति कही गई है, वह भी गौण है। 'अतो जीवोत्पत्तिर्गौणी' (वही, पृ. २६१) । प्रधानादि की भी उत्पत्ति गौण है। सद्वस्तु की उत्पत्ति गौण ही समझी जानी चाहिए। सृष्टि-प्रक्रिया में किसी जीव या देवता का मुख्य योगदान नहीं है। ये सभी परतन्त्र हैं। ब्रह्म ही वास्तविक कर्त्ता है। जीवादि की उत्पत्ति केवल अभिव्यक्तिरूपिणी है, इसीलिए गौणी कही जाती है। वह ब्रह्म के सरूप अवश्य है, किन्तु फिर भी बिल्कुल ब्रह्मस्वरूप या ब्रह्म नहीं है।

जीव विभु है। उसमें अणुत्व का व्यपदेश केवल औपाधिक है। जीवोपाधि बुद्धि ही कार्यावस्था के कारण परिच्छिन्नपरिणामवाली है, अतः वही अणु है, न कि जीव। वह तो निर्गुण है।

अब प्रश्न होता है कि जीव कर्त्ता है कि नहीं? विज्ञानभिक्षु कहते हैं कि स्व-व्यापारों में जीव भी कर्त्ता होता है। बिना जीवकर्म के माने हुए यज्ञविधियों में अनुष्ठानलक्षण वाला प्रामाण्य असिद्ध हो जाता है। साथ ही ब्रह्म में वैषम्यनैर्घृण्यादि की प्रसक्ति होती है। इन सब बातों से जीव और ईश्वर दोनों कर्त्ता हैं। अन्तर यह है कि जीव अदृष्ट के द्वारा महदादिकों में संयोगमात्र से कर्ता होता है जबकि ईश्वर साक्षात् कार्य करके ही सर्वकर्ता कहलाता है। ईश्वर सर्वकर्मकारयिता है।

"अत ईश्वरः कर्त्तापि कारयितापि भवतीति सिद्धम्"।

(वही, पृ. ३५८)।

जीव का कर्तृत्व यावद्द्रव्यभावि और नित्य नहीं है। वह केवल औपाधिक है, बुद्धिरूपी उपाधिकृत ही है।

"एवं जीवो बुद्धिकर्तृत्वादेवोपाधिवशात्
कर्त्ता स्वतस्तुपरमार्थतोऽकर्त्तेति"

(वही, पृ. ३५६)।

ईश्वर का कर्तृत्व भी औपाधिक ही है। जीव में कर्तृत्वादि परमेश्वर से ही प्राप्त हैं, स्वतन्त्र नहीं, जैसे कि घोड़े की विविध चालें घुड़सवार से प्रेरित होती हैं।

'तज्जीवस्य कर्तृत्वादिकं परात्परमेश्वरादेव भवति न स्वातन्त्र्येणाश्वस्य विविधसंचार

इवाश्वारोहात्' (वही, पृ. ३५७) ।

तो क्या जीव घुड़सवार से सम्बन्धित घोड़े की भाँति ब्रह्म के परतन्त्र ही है? इसका उत्तर यह है कि ईश्वर, जीवकृत शुभाशुभसापेक्ष होकर ही उससे शुभाशुभ करवाता है।

विज्ञानभिक्षु ब्रह्म और जीव के पारस्परिक सम्बन्ध के प्रसङ्ग में अन्य वेदान्तियों के दारा-भाव, भक्त-भाव, प्रतिबिम्बवाद, अवच्छेदवाद और आभासवाद आदि का खण्डन करते हैं और 'आभास एव च' सूत्र से यह अर्थ लेते है कि जैसे- हेतु और हेत्वाभास दोनों सत् या वस्तुभूत हैं, दोनों का अस्तित्व है, वैसे ही जीव भी आभास होने पर भी मिथ्या नहीं, अपितु ब्रह्म के ही समान सत्तावान् है-

"आत्मा जीवो हेत्वाभास इवेत्यर्थः"

(वही, पृ. ३७४)।

५. प्रकृति

विज्ञानभिक्षु का प्रकृति और माया सम्बन्धी सिद्धान्त बड़ा ही अनोखा और विचित्र है। यह सिद्धान्त विज्ञानामृतभाष्य में विशद रूप से प्रतिपादित है। वे प्रकृति को स्वतन्त्र नहीं मानते, अपितु परमेश्वर या परब्रह्म की अन्तर्लीन शक्ति के रूप में स्वीकार करते हैं।

'दृष्टान्ताच्च प्रधानं न स्वतन्त्रम्"

(वही, पृ. २४५)।

इस मान्यता के कारण यद्यपि वे रामानुज और निम्बार्क के काफी निकट प्रतीत होते हैं, परन्तु इन लोगों की भाँति वे प्रकृति को अविद्या या माया अथवा अक्षर नहीं मानते। उन्होंने माया नाम की अपरिणामिनी प्रकृति को सामान्य प्रकृति से भिन्न परमेश्वर की उपाधि के रूप में स्वीकार किया है। शङ्कराचार्य की भाँति प्रकृति को माया और अविद्या कहकर उसे सर्वथा तुच्छ अथवा असत् अथवा अनिर्वचनीय मानने के वे तीव्र विरोधी हैं।

चिन्मात्र परमेश्वर शक्तिमान् है और सोपाधि भी। पुरुष और प्रकृति ये दोनों उसकी शक्तियां हैं और माया उसकी उपाधि। माया का अन्तर्भाव उन्होंने प्रकृति में ही बताया है। इस प्रकार सृष्टि का कारण बनने में प्रकृति स्वतन्त्र नहीं है, प्रत्युत ब्रह्म के परतन्त्र है। सांख्य-योग में प्रकृति पुरुषार्थ-सम्पादन के लिए स्वयं ही स्वतन्त्र रूप से प्रवृत्त हुई मानी जाती है। किन्तु विज्ञानभिक्षु ने प्रकृति-पुरुष के संयोग को परमेश्वर-कृत माना है। इसीलिए पूरे भाष्य में उन्होंने अन्य सांख्य-योग आचार्यों के प्रकृति स्वातन्त्र्य-सिद्धान्त का प्रबल प्रत्याख्यान किया है-

सृष्टि के पूर्व यह प्रकृति परमेश्वर में गर्तस्थ मृतसर्पवत् विलीन रहती है। यह स्मरणीय है कि जीव-चैतन्य यद्यपि परमेश्वर-चैतन्य के अंश हैं लेकिन जीवोपाधि परमेश्वरोपाधिभूतमाया का अंश नहीं है।

"न चेश्वरोपाधेरंशो जीवोपाधिरीश्वरस्यापि
तद्वारा भवन्मते संसारप्रसङ्गात्"

(वही, पृ. ५२-५३)।

जीवोपाधि सामान्य प्रकृति से बनती है। अतः दोनों अलग स्वभाव वाली वस्तुएं हैं। जीवोपाधि क्लेशादि वासनाओं से मलिन होती हैं, जबकि परमेश्वरोपाधि विशुद्धसत्त्वा होती है। सृष्टि के निमित्त कारण बनने में परमेश्वर की उपाधि या माया ही मूल है। विज्ञानभिक्षु ने माया शब्द को परमेश्वरोपाधिरूप प्रकृति के अर्थ में ही रूढ़ माना है। जीवोपाधिभूत प्रकृति तथा जड़ात्मक प्रकृति उनकी सृष्टि में माया शब्द से अवाच्य है।

अविद्या या अज्ञान न प्रकृति के पर्यायवाची हैं और न माया के समानार्थक। अतः अविद्या जगत् का कारण नहीं मानी जा सकती है। न तो प्रकृति को और न माया को ही "अविद्या" कहा जा सकता है। अविद्या पुरुष-भेद से भिन्न प्रकार का भ्रान्तज्ञान है। "प्रकृति" और "प्रधान" शब्द पर्यायवाची हैं। सृष्टि के पूर्व या प्रलयदशा में निर्व्यापार और परमात्मा में गर्तस्थमृतसर्पवद् अन्तर्निहित रहने के कारण प्रकृति को अव्यक्त कहा जा सकता है।

प्रकृति वस्तुतः परमेश्वर की जगज्जन्मादिनिर्वाहिका शक्ति है। इस शक्ति के बिना निर्विकार एवं निर्गुण ब्रह्म की उपादानता और निमित्तता या अधिष्ठानता असम्भव है।

"ब्रह्मणश्च जगत्कर्तृत्वं स्वोपाधिमायोपाधिकं परिणामित्वरूपोपादानत्वं
च प्रकृतितत्कार्याद्यौपाधिकमपीष्यत एव"

(वही, पृ. ३४)।

प्रकृति का अस्तित्व ऊर्णनाभ के शरीर के अस्तित्व के समान है। प्रकृति सूक्ष्म है और विशाल जगत्प्रपंच उसी का स्थूल रूप है। घुले-मिले हुए सैन्धवनमक से युक्त समुद्र-जल में जैसे द्वैतापत्ति नहीं होती, वैसे ही साम्यावस्थोपलक्षित प्रकृति नामक शक्ति से युक्त शक्तिमान् परमेश्वर में भी द्वैतापत्ति नहीं है। उसकी अद्वैतता अक्षुण्ण है। इस प्रकृति का अत्यन्तोच्छेद कभी नहीं होता, लय भले ही हुआ करे। प्रकृति को उन्होंने नित्यपरिणामिनी सिद्ध किया है।

प्रकृति के सत्त्वादिगुण यद्यपि वस्तुतः रूपादिहीन हैं फिर भी उनसे रागप्रकाशावरणरूपता

की प्राप्ति के लिए उनमें लोहितशुक्लकृष्णरूप कल्पित कर लिए गये हैं। ये तीनों गुण ही समवेत रूप में प्रकृति अथवा प्रधान नाम से अभिहित किए जाते हैं। इस प्रकृति के मुख्य भेदों का वर्गीकरण इस प्रकार से किया जा सकता है-

१. **माया**- नित्य शुद्ध केवल सत्त्वांशमयी प्रकृति नित्यज्ञान, नित्येच्छा एवं नित्यानंदयुक्तरूप में ईश्वरोपाधि कहलाती है।

"केवलं नित्यज्ञानेच्छानन्दादिमत्सदैकरूपकारणसत्त्वमेव तस्योपाधिः"

(वही, पृ. १३०)।

इसी का नाम माया है। इसी को कारणसत्त्व भी कहते हैं। वह ईश्वर के संकल्पादि की आधारभूत और अन्तरङ्ग होती है। सामान्य प्रकृति परिणामिनी होती है जब कि माया अपरिणामिनी है। माया और सामान्य प्रकृति में एक प्रमुख साधर्म्य है जड़त्व या अचेतनता। इस साधर्म्य के कारण माया प्रकृति के अन्तर्गत हैं।

"ईश्वरोपाधेरपरिणामित्वेऽपि जडत्वसाधर्म्येण प्रकृतिमध्ये प्रवेशसम्भवाच्चेति"

(वही, पृ. १२७)।

२. **जीवोपाधि**-प्रकृति जब मलिनसत्त्वविशेषणरूप अपने अवयवों से पुरुषसंयोग के द्वारा महत्त्व के रूप में परिणत होती है तो जीवोपाधि कहलाती है। यह परिणामिनी होती है।

"सैव च प्रकृतिर्मलिनसत्त्वविशेषरूपैरंशान्तरैः रजस्तमः सम्भिन्नैः पुरुषसंयोगेन महत्तत्त्वरूपतः परिणता सती जीवोपाधिर्भवति।"

(वही, पृ. २६२)।

३. **जड़जगत्**- उसी प्रकृति के तमोबहुल अंशों से स्वकीयपरिणामधारा के फलस्वरूप सकल जड़जगत् विकसित होता रहता है। यही प्रकृति का तीसरा रूप है। इस रूप में भी प्रकृति परिणामिनी है।

६. जगत्

जगत्प्रपंच की वास्तविक सत्ता के सन्दर्भ में आचार्य विज्ञानभिक्षु की पूर्ण आस्था है। जगत्प्रपंच "नाम" और "रूप" से व्याकृत होकर दृश्यमान हो रहा है, यह चेतन और अचेतन दोनों से युक्त है। जगत् के सकल व्यापार देश, काल और संस्थान की दृष्टि से प्रतिनियत हैं। सब कुछ पूर्णतया सुश्लिष्ट है। यह जगत् उत्पन्न होता है, स्थिर होता है, वृद्धि

प्राप्त करता है, विपरिणत होता है, क्षीण होता है और नष्ट होता है। चाहे इन छः रूपों में से जिस अवस्था में यह रहे, रहता यह जरूर है। इसका आत्यन्तिक नाश असम्भव है। इसकी सत्ता सार्वकालिक है।

संसार को अनित्य मानने वाले वेदान्तियों को विज्ञानभिक्षु ने बौद्धप्रभेद ही कहा है।

"ते तु बौद्धप्रभेदा इव मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव"

(वही, पृ. १०५)।

पद्मपुराणकृत निन्दा का भी उन्होंने उल्लेख किया है। 'असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम्' इत्यादि गीतावाक्य का भी उन्होंने प्रमाण उपस्थित किया है। विज्ञानभिक्षु का कहना है कि जगत् सृष्टि-दशा में व्यंजमान, स्थिति-दशा में व्यक्त और प्रलय-दशा में अव्यक्त रहता है।

जीव की सृष्टि ब्रह्म से वैसे ही होती है जैसे अग्नि से स्फुलिङ्गों की। ब्रह्मसूत्र २-४-१३, "अणुश्च" का भाष्य करते समय इस प्रकार से उन्होंने सृष्टिक्रम निरूपित किया है।

सकल सृष्टि का अधिष्ठान ईश्वर या ब्रह्म है। पुरुष और प्रकृति दोनों ब्रह्म की अन्तर्लीन शक्तियां हैं। पुरुष से उपष्टब्ध होकर प्रकृति ईश्वर में अधिष्ठित रहती हुई अव्यक्तता से व्यक्तता की ओर उन्मुख होती है तो उस समय महत्तत्त्व उत्पन्न होता है। सृष्टिक्रम में सर्वप्रथम उत्पत्ति महत् की ही होती है। इस महत् का स्वरूप दो प्रकार का है। इस महत् की क्रियात्मक शक्ति का नाम प्राण और इसकी अध्यवसायात्मक शक्ति का नाम बुद्धि है। इन दोनों में भी प्रथम प्राणवृत्ति की ही उत्पत्ति हुई है।

"तयोर्मध्ये प्रथमं प्राणवृत्तिरुत्पद्यते"

(वही, पृ. ४०१)।

इसके बाद जैसे अंकुर वृक्षरूपता को प्राप्त करने लगता है उसी प्रकार महत् से अहङ्कार रूपी अन्तःकरण का वृत्ति-विशेष उत्पन्न होता है। उससे उसी प्रकार से मन और मन के बाद इन्द्रियां उत्पन्न होती हैं और उसके बाद अहङ्कार से ही इन्द्रियों की ही भाँति परस्परकार्यकारणभावरहित पाँचों तन्मात्राएं उत्पन्न होती हैं। इन तन्मात्राओं को सूक्ष्मतर भूत समझना चाहिए। और इन पाँचों तन्मात्राओं से स्थूलमहाभूतों के सूक्ष्म परमाणु उत्पन्न होते हैं। इसके पश्चात् तैत्तिरीय और छान्दोग्योपनिषद् में बताये गए क्रम से प्रथमतः आकाश, फिर उससे वायु, उससे अग्नि, अग्नि से जल और जल से पृथ्वी उत्पन्न हुए-पाँचों स्थूल महाभूतों की उत्पत्ति हुई। उसके बाद छान्दोग्योपनिषन्निर्दिष्ट रीति से त्रिवृत्करण के द्वारा ब्रह्माण्डादि की सृष्टि हुई। पुराणपरायण आचार्यविज्ञानभिक्षु ने सृष्टिक्रम के परिवर्तनों को भी

मानने की इच्छा प्रकट की है कि अन्य स्मृतियों में यदि यह क्रम व्युत्क्रान्त बताया गया हो तो उसे कल्पभेद के द्वारा समाधेय समझना चाहिये। इस प्रकृति और पुरुष के संयोग को करने वाला ईश्वर है।

परब्रह्मकृत प्रकृति-पुरुष-संयोग सर्वथा सम्भव है, क्योंकि प्रकृति गुणत्रयरूप है अतः परिच्छिन्न गुणांशों से उसमें क्षोभ सम्भव है और पुरुष की उपाधि की स्थिति के कारण उसमें भी संयोग हो सकता है। अतः सृष्टि-व्यवस्था सर्वथा उत्पन्न है।

इस जगत्प्रपंच की सृष्टि में ब्रह्मसाक्षित्वमात्र से अथवा अधिष्ठानरूप से कारण है। उपादानरूप में ब्रह्म में अन्तर्लीन प्रकृति नाम की शक्ति ही जगत्प्रपंच का कारण बनती है। सृष्टि-काल में सारे प्रपंच उसी ब्रह्म से ही विभक्त होकर स्थित होते हैं और प्रलय-काल में सकल प्रपंच उसी में अविभक्त होकर अव्यक्तदशा में रहते हैं। यह अव्यक्तदशावाली प्रकृति उस दशा में निर्व्यापार होने के कारण गर्तस्थमृतसर्पवत् करणकारणविविक्त चिन्मात्र ब्रह्म में अन्तर्निहित है। प्रलयकाल में जड़वर्ग प्रकृतिदशापन्न हो जाता है और चिन्मय अंश पुरुष-रूप रहता है। दोनों प्रकार का जड़जङ्गमजगत् प्रलयकाल में ब्रह्म में अविभक्त होकर अवस्थित रहता है।

प्रकृति परिणामिनी है। वही नाना विकारों में परिणत होती रहती है। सारी सृष्टि प्रकृति के विचित्र परिणामों का मेला या प्रदर्शिनी है। आचार्य विज्ञानभिक्षु ने सृष्टि की कारणता में परिणामिनी प्रकृति को ही प्रधानता दी है अतः परिणामवाद के समर्थकों में ही उनकी गणना की जाएगी।

"ब्रह्मणः साक्षात्परिणामवादं विवर्तवादञ्च तत्रैव निराकरिष्यामः"

(वही, पृ. ३३)।

यह प्रकृति ईश्वरोपाधि नहीं है। सृष्टि ईश्वर की अन्तर्लीन शक्तिभूत परिणामिनी प्रकृति से ही सम्भव है। यह प्रकृति शुद्धसत्त्वा नहीं है, प्रत्युत रजस्तमोबहुला है।

विज्ञानभिक्षु न तो पुरातन आचार्य भर्तृप्रपञ्च आदि की भाँति ब्रह्मपरिणामवादी हैं और न शङ्कराचार्य की भाँति माया के विवर्त का राग आलापने वाले हैं। ईश्वरोपाधिभूत माया को अपरिणामिनी मानने के कारण वे औपाधिकपरिणामवादी भी नहीं कहे जा सकते।

७. मुक्ति

मुक्ति को मनीषियों ने मानव का चरम पुरुषार्थ माना है। हस्तगत हुए ज्ञानामृत को विज्ञानामृतभाष्य में उन्होंने मुक्ति के शुद्ध स्वरूप, मुक्ति के प्रकार उसके साधन तथा भक्ति और योग आदि पर पर्याप्त प्रकाश डाला है। पुरुषच्छायापन्न-महदादि के अव्यक्त में लीन

हो जाने पर पुरुष को कैवल्य या मोक्ष हो जाता है। विकारविलय के द्वारा चिन्मात्ररूप से पुरुष का स्थित रहना ही मोक्ष है। जिन पुण्य-पापों के फलरूप कार्य आरम्भ नहीं हुए रहते उनका नाश सम्यग्ज्ञान से हो जाता है और जिन पुण्य-पापों का फल प्रारम्भ हो जाता है उनका नाश केवल ज्ञान से नहीं होता। यौगिक विधियों से तुरन्त भोग अथवा जीवन्मुक्त के रूप में सामान्य रीति के भोग के द्वारा उनका क्षय करके ही पुरुष मुक्त हो सकता है। इस प्रकार से ज्ञान केवल संचित कर्मों तथा क्रियमाण कर्मों के फलों को शांत कर सकता है। प्रारब्ध कर्मों का नाश केवल ज्ञान से नहीं होता, उसका नाश भोग के द्वारा ही सम्भव है-चाहे वह साधारण रीति से हो अथवा योगोक्त रीति से। मोक्षदशा में पुरुष आनन्दशून्य ही रहता है। आनन्दमयता का उन्होंने प्रबल प्रतिरोध किया है। निर्गुण ब्रह्म को आनन्द गुणयुक्त बताना और मोक्ष को आनन्दविशिष्ट दशा मानना उनकी दृष्टि में सर्वथा असङ्गत है। आत्मा की चिन्मात्रता या चिन्मयस्वरूपता पर ही उनका एकमात्र आग्रह है।

विज्ञानभिक्षु ने दो प्रकार की मुक्ति मानी है। एक है सद्योमुक्ति और दूसरी क्रमिक मुक्ति। वस्तुतः ये दोनों भेद मुक्ति के स्वरूप के भेद नहीं हैं। अपि तु मुक्तिलाभ होने में लगने वाले समय की अपेक्षा से है। सद्योमुक्ति के सम्बन्ध में बताते हुए वे लिखते हैं कि निखिल-वेदान्तों के सारभूत तत्त्व "स मे आत्मेति सोऽहम्" -का साक्षात्कार करने वाला शमदमादिसाधनसम्पन्न विद्वान् अर्थात् ब्रह्मज्ञानी अविद्या तथा तज्जन्य कार्य-धर्माधर्म के क्षय हो जाने पर विमोक्ष का लाभ करता है, उसके सारे दुःख सदा के लिए विगलित हो जाते हैं। "न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति" ऐसी श्रुति है। यह उसकी सद्योमुक्ति कही जायेगी। यही परमामुक्ति या ऐहिक मुक्ति के नाम से भी वर्णित है।

"यथोक्तसाधनैर्निर्गुणब्रह्मविद्यापरिपाकवत ऐहिकी परममुक्तिर्विचारिता"

(वही, पृ. ५७६)।

जो साधक माया तथा जीवादि के अविवेक से शबल ब्रह्म की उपासना करता है और तन्निष्ठ हो जाता है, वह अर्चिरादि शुभ-मार्गों से सावरण बहिर्गमन करता हुआ कारणब्रह्म में रहकर हिरण्यगर्भादिकों का भी ईश्वर बन कर परमेश्वरेच्छा से उसके लीलावताररूप अवतार आदि लेकर स्वेच्छा से वही क्रमशः मुक्ति लाभ करता है। अथवा कार्यब्रह्म के लोक को प्राप्त करके दो परार्ध के अन्ततक वहाँ ब्रह्मा, विष्णु, रुद्रादि के साथ भोग प्राप्त करता हुआ परिपक्व ज्ञान प्राप्त करके ब्रह्मा-विष्णु रुद्रादि देवताओं के साथ क्रमिक मुक्ति का लाभ करता है। यदि यहाँ पर मुक्तिलाभ न कर सका तो धीरे-धीरे किसी न किसी सर्गान्त तक मुक्ति लाभ कर लेता है। ये स्थितियां क्रमिक मुक्ति की वैकल्पिक गतियां हैं। इनका नाम सामूहिक रूप से क्रम-मुक्ति या क्रमिक-मुक्ति है।

८. मुक्ति के साधन

यद्यपि ज्ञान को ही प्रधानतः मुक्ति का साधन आचार्य विज्ञानभिक्षु ने भी बतलाया है, किन्तु इस ज्ञान को योग के ढाँचे में ढाल कर ही मुक्ति के साधन के योग्य बनाया गया है। आत्म-साक्षात्कार ज्ञान होने के बाद ही साधक को असम्प्रज्ञात योग की सिद्धि होती है। असम्प्रज्ञात समाधि के द्वारा चित्त का विलय हो सकता है और तभी मोक्ष होता है। तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान की निवृत्ति होती है और अपूर्व उत्पन्न होता है। इस अपूर्व के द्वारा कर्मनिवृत्ति होती है। इस कर्मनिवृत्ति के द्वारा तथा तत्त्वज्ञानजन्यवैराग्य के द्वारा मुक्तिलाभ होता है, क्योंकि स्वयं विद्या या ज्ञान विना किसी द्वार के धर्माधर्म का नाश नहीं कर सकता।

कभी-कभी परवैराग्य के उदय होने पर परतत्त्वज्ञानजन्य अपूर्व के माध्यम की आवश्यकता मुक्तिलाभ में नहीं होती, क्योंकि परवैराग्य कर्मानुत्पादरूप दृष्ट-द्वार मात्र से ही मोक्ष सम्पन्न कर देता है। इसमें यह विशेषता अवश्य होती है कि अपूर्व-रहित मार्ग से मोक्षलाभ में कुछ देर होती है।

चूंकि ब्रह्म ही एक तत्त्व है अतः उसी का साक्षात् ज्ञान अर्थात् ब्रह्मज्ञान ही तत्त्वज्ञान है, वही मुक्ति का हेतु बताया गया है। आचार्य विज्ञानभिक्षु का कहना है कि चूंकि जीव और ब्रह्म में अभेद है अतः केवल जीवात्मा के ही तात्त्विक ज्ञान से भी मुक्ति समुपलब्ध हो सकती है। किन्तु दोनों मार्गों में ब्रह्मज्ञानजन्यमुक्ति का पथ ही अधिक श्रेयस्कर है। वही मुख्य कल्प है।

सगुण ब्रह्म की उपासना करने से तत्त्वज्ञान की क्रमिकप्राप्ति तथा क्रम-मुक्ति-प्राप्ति में उपासना या भक्ति तथा कर्म की बड़ी उपयोगिता है। किन्तु परम-मुक्ति अथवा सद्योमुक्ति में वह बात नहीं है। वह तो निर्गुण-तत्त्वज्ञान से साक्षात् होती है। अब प्रश्न यह उठता है कि क्या सद्योमुक्ति में तत्त्वज्ञान? कर्मनिरपेक्ष ही साधन है? अथवा कर्म और ज्ञान दोनों का समुच्चय सद्यो-मुक्ति का साधन है? या फिर कर्म प्रधान और तत्त्वज्ञान उसका अङ्गभूत होकर सद्योमुक्ति सम्पादित करता है।

अधिकारी की अवस्थाभेद से तीन स्थितियां होती हैं। अधिकारी तीन प्रकार के होते हैं-१. योगारुरुक्षु, २. युञ्जान और ३. योगारूढ़। प्रथम प्रकार की अवस्था में कर्म का अङ्गभूत तत्त्वज्ञान रहता है। द्वितीय अवस्था में ज्ञानकर्मसमुच्चय होता है और जब अधिकारी की तीसरी अवस्था आ जाती है तब ज्ञान प्रधान रूप से सद्योमुक्ति का साधन बन जाता है। मुक्ति-हेतु के रूप में तत्त्वज्ञान की स्वतन्त्र शक्ति रहती है। सच्ची परिस्थिति तो यह है कि कर्म का तत्त्वज्ञान से कोई विरोध भी नहीं है। कर्म का विरोध तो समाधि से है। ज्ञान के साथ तो केवल कर्माभिमान का विरोध है। स्वाभाविक कर्म तो स्वतः होते रहते हैं।

योगारूढ़ अवस्था में कर्मशेषत्व तथा कर्मसमुच्चय दोनों का खण्डन करते है और कर्मनिरपेक्ष ज्ञान को परममुक्ति का हेतु मानते हैं।

इस प्रकार क्रममुक्ति की प्राप्ति भी ज्ञान से ही होगी, भले ही वह ज्ञान ब्रह्मादिलोकों में रहकर प्राप्त किया जाय।

"ब्रह्मलोकं गता हि तत्रैव ज्ञानोपरता हि तत्रैव ज्ञानोत्पत्त्या प्रायशो मुच्यन्ते"

(वही, पृ. ४६८) ।

इसलिए उभयविध मुक्ति का हेतु केवल तत्त्वज्ञान ही है। सगुणोपासना जीव के भोगों को भले ही उत्कृष्ट करती रहे, मोक्षहेतु नहीं बन सकती। मुक्ति के दोनों भेद साधनभेद के आधार पर नहीं किए गए हैं, बल्कि क्रमिकता और क्रमरहितता के कारण किए गए हैं। न तो दोनों मुक्तियों में स्वरूपभेद है न साधनभेद। केवल प्राप्ति में लगने वाले समय के आधार पर मुक्ति के ये दो भेद माने गए हैं।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. विज्ञानभिक्षु, ईश्वरगीताभाष्यम्- एशियाटिक सोसायटी ऑफ बंगाल के कलकत्ता स्थित संग्रहालय में सुरक्षित पाण्डुलिपि।

२. योगवार्तिकम्, विज्ञानभिक्षुकृतम्, चौखम्बा वाराणसी, १६३५.

३. विज्ञानामृतभाष्यम्, विज्ञानभिक्षुकृतम्, चौखम्बा वाराणसी, १६३०.

षष्ठ अध्याय

वल्लभ के शुद्धाद्वैत का इतिहास

१. विष्णुस्वामी

नाभादास ने **भक्तमाल** में वैष्णव-मत के चार सम्प्रदायों की गणना की है जिनमें से एक मत विष्णुस्वामी का है। उनके मतानुसार विष्णुस्वामी के सम्प्रदाय में संत ज्ञानदेव हुए थे जिनके शिष्य नामदेव और त्रिलोचन थे। आगे इसी परम्परा में वल्लभाचार्य हुए। स्वयं वल्लभाचार्य **तत्त्वार्थदीपनिबन्ध** में शास्त्रार्थप्रकरण की पुष्पिका में लिखते हैं-

> "इति श्रीकृष्ण-व्यास-विष्णुस्वामिमतवर्ति
> श्रीवल्लभदीक्षितविरचिते तत्त्वार्थदीपनिबन्धे
> शास्त्रार्थकथनं प्रथमं प्रकरणम्।"

अतः बाह्य तथा आन्तरिक उभय साक्ष्य के आधार पर यह सिद्ध है कि वल्लभाचार्य विष्णुस्वामी सम्प्रदाय के अनुवर्ती हैं।

सकलचर्यामतसंग्रह में, जिसके लेखक का नाम अज्ञात है, विष्णुस्वामी का मत दिया गया है। किन्तु वह वल्लभमत को सामने रखकर उसका किया गया संक्षेप लगता है। वैसे वल्लभाचार्य के अनुयायी निर्भयराम भट्ट ने अपने ग्रन्थ **अधिकरणसंग्रह** में दिखाया है कि विष्णुस्वामी और मध्वाचार्य सेव्यसेवकभाव को मानते हुए ब्रह्माद्वैत को न मानकर शुद्ध भेद को स्वीकार करते हैं और वल्लभाचार्य शुद्ध अद्वैतवाद का प्रतिपादन करते हैं। स्वयं वल्लभाचार्य 'सुबोधिनी' (३-३२-३७) में लिखते हैं कि विष्णुस्वामी के अनुयायी और रामानुज ब्रह्म और जगत् में गुणागत भेद मानते हैं और वे स्वयं निर्गुणवाद का प्रतिपादन करते हैं। इस प्रकार विष्णुस्वामी के सम्प्रदाय से वल्लभ के सम्प्रदाय में कुछ भिन्नता यत्र-तत्र दीख पड़ती है। चूंकि वैष्णव-सम्प्रदायचतुष्टय में विष्णुस्वामी का सम्प्रदाय परिगणित है अतः उसमें अपने को गिनाने के लिए वल्लभ तथा उनके अनुयायी भी अपने सम्प्रदाय को विष्णुस्वामी से जोड़ते हैं। विष्णुस्वामी के ही मत के अनुयायी गोविन्दाचार्य थे जिनके शिष्य वल्लभाचार्य थे। कुछ कहते हैं कि वल्लभाचार्य के पिता लक्ष्मण भट्ट भी विष्णुस्वामी के ही सम्प्रदाय में दीक्षित थे।

पं. बलदेव उपाध्याय ने विष्णुस्वामी नाम के तीन आचार्यों का उल्लेख किया है।[1] गो. यदुनाथ महाराज रचित **वल्लभदिग्विजय** के अनुसार संत बिल्वमंगल जिस विष्णुस्वामी की परम्परा में थे, उसी में वल्लभाचार्य भी थे। किन्तु पं. बलदेव उपाध्याय ने इन दोनों विष्णुस्वामियों को भिन्न-भिन्न व्यक्ति माना है। बिल्वमंगल की प्रसिद्ध कृति **कृष्णकर्णामृत** है जिसको चैतन्यमहाप्रभु प्रायः गाया करते थे। वह माधुर्यभक्ति का प्रथम गायक ग्रन्थ है। इस पर जीवगोस्वामी की टीका है। वल्लभाचार्य के अनुयायी जयगोपाल भट्ट ने भी इस पर एक टीका लिखी है।

माधव के **सर्वदर्शनसंग्रह** में रसेश्वर दर्शन में विष्णुस्वामी के अनुयायी गर्भ श्रीकान्त मिश्र की साकारसिद्धि का उद्धरण दिया गया है और उन्हें नृसिंहमूर्ति का उपासक बताया गया है। इस उल्लेख के आधार पर महामहोपाध्याय गोपीनाथ कविराज ने विष्णुस्वामी का समय १२५० ई. निश्चित किया है।[2] । विष्णुस्वामी की कोई रचना उपलब्ध नहीं है। परन्तु इतना निर्विवाद है कि वे मुख्य रूप से नृसिंह के उपासक थे और उनके अनुयायी बहुत थे। उनके सम्प्रदाय में नृसिंहपूर्वतापनीयोपनिषद् और नृसिंहोत्तरतापनीयोपनिषद् को प्रमुखता मिली थी। संभवतः इन उपनिषदों का संकलन १२वीं शती में ही हुआ था जिसका प्रभाव विष्णुस्वामी पर पड़ा।

२. वल्लभाचार्य

वल्लभाचार्य का जन्म १८ अप्रैल १४७८ ई. में मध्य प्रदेश के जिला रायपुर के निकट चम्पारन ग्राम में हुआ था। उनके पिता लक्ष्मणभट्ट तैलंग ब्राह्मण थे और काशी में हनुमान् घाट पर रहते थे। यवनों के आक्रमण की आशंका से वे सपत्नीक काशी छोड़कर आन्ध्रप्रदेश जा रहे थे। मार्ग में ही वल्लभाचार्य का जन्म हो गया। उनकी माता का नाम यल्लममगारु था। वे कृष्णयजुर्वेदी दीक्षित ब्राह्मण थे। इस कारण कहीं-कहीं वे वल्लभ दीक्षित के नाम से भी जाने जाते हैं। उनके पूर्वज कृष्णोपासक थे और विष्णुस्वामी के सम्प्रदाय को मानते थे। वल्लभ की शिक्षा वाराणसी में हुई। आठवें वर्ष में पिता ने उनका यज्ञोपवीत संस्कार कर दिया और विष्णुचित्त को उनका आदि विद्या-गुरु नियुक्त किया। बाद में वल्लभ ने चिरम्मलय, अन्धनारायण दीक्षित, और माधव यतीन्द्र से वेदों का अध्ययन किया। ये सभी माध्व-सम्प्रदाय के गुरु थे। इससे माध्व-सम्प्रदाय से वल्लभ का बड़ा गाढ़ा सम्बन्ध सिद्ध होता है। वल्लभ के जीवन की प्रथम मुख्य घटना विजयनगर राज्य के राजा कृष्णदेव राय के दरबार में आयोजित शास्त्रार्थ में उनकी विजय थी। यह शास्त्रार्थ मूलतः माध्व दार्शनिक व्यासतीर्थ और किसी शांकर मतानुयायी के मध्य था। विषय था सविशेषब्रह्मवाद। इसमें

---

१. वैष्णवसम्प्रदायों का साहित्य और इतिहास, पृ. ३३८.

२. भारतीय संस्कृति और साधना, द्वितीय भाग, पृ. २३८.

प्रायः सभी वैष्णव तथा अद्वैतवेदान्ती आमंत्रित थे। वल्लभाचार्य भी अपने शिष्यों सहित इसमें भाग लेने गये और उन्होंने शुद्धाद्वैतवाद का प्रतिपादन किया जिसके अनुसार ब्रह्म की आनन्दस्वरूपता ही उसका आकार है और जिसे एकमात्र भक्ति से भी प्राप्त किया जा सकता है। उन्होंने अन्य सभी पक्षधरों को परास्त कर विजय प्राप्त की। तत्पश्चात् व्यासतीर्थ की अध्यक्षता में उनका कनकाभिषेक किया गया और उन्हें एक सौ मन सुवर्ण मिला। किन्तु इससे वल्लभाचार्य ने एक सुवर्ण-मेखला बनवाकर विजयनगर में स्थित श्रीविट्ठल स्वामी के मंदिर को अर्पित कर दिया। उनके इस त्याग से सभी विद्वान् अत्यन्त प्रभावित हुए।

इसके पूर्व काशी में भी उपेन्द्र नामक एक अद्वैतवेदान्ती से वल्लभाचार्य का शास्त्रार्थ हुआ था। उसके बाद उपेन्द्र ने वल्लभाचार्य को मार डालने की धमकी दी। फलस्वरूप वल्लभाचार्य काशी छोड़ कर १५१० ई. में इलाहाबाद के पास अरैल गाँव में आकर बस गये। उनकी पत्नी का नाम महालक्ष्मी था। उनके दो पुत्र थे-गोपीनाथ और विट्ठल, जिनके जन्म क्रमशः १५१० और १५१५ ई. में हुए थे। गोपीनाथ का जन्म अरैल में हुआ था और विट्ठल का जन्म चुनार में। विट्ठलजन्म के समय वल्लभाचार्य सपत्नीक वैद्यनाथ धाम की यात्रा पर थे। अरैल में ही वल्लभ ने अपने अधिकांश ग्रन्थों की रचना की थी, विशेषतः सुबोधिनी की। यहीं गोपीनाथ और विट्ठल की शिक्षा हुई थी। विट्ठल के गुरु प्रयाग के संन्यासी माधव सरस्वती थे।

वल्लभाचार्य जी ने सम्पूर्ण भारत का भ्रमण किया था। वे महाप्रभुचैतन्य तथा निम्बार्की वेदान्ती केशव काश्मीरी के भी सौहार्दपूर्ण सम्पर्क में थे। समस्त वैष्णव उनसे प्रभावित थे। सन् १४९२ ई. में वे मथुरा और वृन्दावन गये। वहाँ गोवर्धन पर उन्हें स्वप्न में आदेश हुआ कि नीचे श्रीनाथ जी की मूर्ति गड़ी है और उसे निकाल कर वे उसकी पूजा करें। वल्लभाचार्य ने मूर्ति को खुदवाई और उसकी विधिवत् पूजा करने लगे। प्रतिवर्ष चातुर्मास्य वे वहीं बिताया करते थे। कहते हैं कि सं. १५४९ श्रावण शुक्ल पक्ष एकादशी को अर्धरात्रि में श्रीकृष्ण ने उन्हें दर्शन दिया। उन्होंने श्रीकृष्ण का सायुज्य-लाभ किया। श्रीकृष्ण ने उन्हें पुष्टिमार्ग की भक्ति का प्रचार करने को कहा और गद्यमन्त्र दिया। यह सब वृत्तान्त उनके प्रकरण ग्रन्थ **सिद्धान्तरहस्य** में वर्णित है। गद्यमन्त्र निम्नलिखित है जिसको जनसाधारण के लिए सर्वप्रथम मूलचन्द्र तुलसीदास तेलीवाला ने १९२४ ई. में प्रकाशित किया-

> ''सहस्रपरिवत्सरमितकालजातकृष्णवियोगजनितापक्लेशा-
> नन्दतिरोभावोऽहं भगवते कृष्णाय देहेन्द्रियप्राणान्तः-
> करणानि तद्धर्मांश्च दारागारपुत्राप्त वित्तेहापराणि
> आत्मना सह समर्पयामि, दासोऽहं, कृष्ण तवास्मि''।

इस गद्यमन्त्र की प्राप्ति को ब्रह्म-सम्बन्ध कहा जाता है। तब से उन्होंने सेवामार्ग अर्थात् भक्तिपूर्वक अष्टधाम कृष्ण-सेवा का विधान किया। कहते हैं कि केशव काश्मीरी ने वल्लभाचार्य से भागवत-श्रवण किया था और दक्षिणा में अपने शिष्य माधवभट्ट काश्मीरी को दिया था। इन्हीं माधवभट्ट काश्मीरी से वल्लभाचार्य बोलकर अपने ग्रन्थों को लिखवाते थे। वे उनके सचिव थे।

वल्लभाचार्य के चौरासी ग्रन्थ और चौरासी शिष्य प्रसिद्ध हैं। चौरासी वैष्णवों की वार्ता में उनके शिष्यों का परिचय दिया गया है। सूरदास, कृष्णदास, कुम्भनदास और परमानन्ददास-व्रजभाषा के ये चार महाकवि वल्लभाचार्य के शिष्य थे। गोविन्ददास, छतस्वामी, नन्ददास और चतुर्भुजदास-ये चार कवि उनके पुत्र विट्ठलनाथ के शिष्य थे। इन आठ कवियों को अष्टछाप के नाम से जाना जाता है। हिन्दी साहित्य में व्रजभाषा काव्य में अष्टछाप का सर्वाधिक योगदान है।

१५३० ई. में ५२ वर्ष की आयु में वल्लभाचार्य ने त्रिदण्डि संन्यास ग्रहण किया और काशी में हनुमान् घाट पर रहने लगे। वहीं उसी वर्ष उनका गोलोकवास हो गया। विट्ठलनाथ के शब्दों में उनके मत का सार निम्न श्लोक में है-

''श्रीवल्लभाचार्यमते फलं तत्प्राकट्यमत्राव्यभिचारिहेतुः।
प्रेमैव तस्मिन् नवधोक्तभक्तिस्तत्रोपयोगोऽखिलसाधनानाम्''।।

अर्थात् वल्लभाचार्य के मत में भगवत् प्राकट्य फल है और उसका अव्यभिचारी साधन प्रेम है। इस प्रेम में नवधा भक्ति तथा अन्य समस्त साधनाओं का उपयोग है।

वल्लभाचार्य की कृतियों में प्रमुख हैं **सुबोधिनी, तत्त्वार्थदीपनिबन्ध, अणुभाष्य, मधुराष्टक** आदि कुछ स्तोत्र और षोडशप्रकरण ग्रन्थ। सुबोधिनी श्रीमद्भागवतपुराण के प्रथम, द्वितीय, तृतीय, दशम और एकादश स्कन्ध की बड़ी युक्तिपूर्ण व्याख्या है। कुछ लोग एकादश स्कन्ध की टीकाओं को एक स्वतन्त्र ग्रन्थ अर्थात् सुबोधिनी से भिन्न ग्रन्थ मानते हैं। यह टीका एकादशस्कन्ध के केवल पाँच अध्यायों पर ही उपलब्ध है। भागवत सम्बन्धी उनकी अन्य कृतियां हैं-भागवतसूक्ष्मटीका जो पूरी अप्राप्त है, दशमस्कन्धार्थानुक्रमणिका, एकादशस्कन्धार्थनिरूपणकारिका, पुरुषोत्तमसहस्रनाम, श्रीभगवत्पीठिका और त्रिविधलीलानामावली। **तत्वार्थदीपनिबन्ध** के भागवतार्थ प्रकरण में सुबोधिनी टीका का संक्षेप दिया गया है। सुबोधिनी के बारे में हरिराम का निम्न मूल्यांकन अन्यत्र प्रसिद्ध है-

''नाश्रितो वल्लभाधीशो न च दृष्टा सुबोधिनी
नाराधि राधिकानाथो वृथा तज्जन्म भूतले''।।

वल्लभाचार्य ने अपने को भगवान् श्रीकृष्ण का वदनावतार घोषित किया है। इसीलिए वे अपने को अग्नि या वैश्वानर कहते हैं, क्योंकि यही भगवान् श्रीकृष्ण का मुख है। इस मुखारविन्द से सुबोधिनी का निर्गम हुआ है। भागवत के अर्थ सप्तधा हैं-

"शास्त्रे, स्कन्धे, प्रकरणेऽध्याये वाक्ये पदेऽक्षरे।
एकार्थं सप्तधा जानन्नविरोधेन युज्यते"।।

(भागवतार्थप्रकरणकारिका १/२)

शास्त्रार्थ, स्कन्धार्थ, प्रकरणार्थ और अध्यायार्थ का निरूपण **तत्त्वार्थदीपनिबन्ध** में किया गया है और शेष तीन अर्थों का, अर्थात् वाक्यार्थ, पदार्थ और अक्षरार्थ का निरूपण **सुबोधिनी** में किया गया है। अध्यायो को सुसंगत प्रकरणों में बांटना और उनकी संगति बैठाना-ये दोनों कार्य जिस प्रकार सूक्ष्मता से सुबोधिनी में प्रदर्शित किये गये हैं वह किसी अन्य टीका में उपलब्ध नहीं है। दशमस्कन्ध की **सुबोधिनी** तो एक प्रकार से इस स्कन्ध का भाष्य है। यह अद्भुत तथा चमत्कारपूर्ण पाण्डित्य से लिखा गया भाष्य है। इस कारण भागवत की समस्त टीकाओं में **सुबोधिनी** का महत्त्व सर्वाधिक है। यह गद्य और पद्य दोनों में है। पद्य-भाग को कारिका कहते हैं। सुबोधिनी पर विट्ठलेश्वर की श्रीमती टिप्पणी, गोस्वामी पुरुषोत्तम की श्रीसुबोधिनी-प्रकाश-टीका वल्लभमहाराज की श्री **सुबोधिनीलेख,** लालूभट्ट दीक्षित की श्रीसुबोधिनीयोजना, निर्भयराम भट्ट की श्री **सुबोधिनीकारिका** व्याख्या और गोस्वामी योगिगोपेश्वर कृत शास्त्ररीत्या बुभुत्सुबोधिका-ये छः टीकाएं अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं।

तत्त्वार्थदीपनिबन्ध में तीन प्रकरण हैं-शास्त्रार्थप्रकरण, सर्वनिर्भयप्रकरण और भागवतार्थप्रकरण। 'प्रमाणवलमाश्रित्य शास्त्रार्थो विनिरूपितः', अर्थात् शास्त्रार्थप्रकरण में प्रमाण का निरूपण है। 'प्रमेय बलमाश्रित्य सर्वनिर्णय उच्यते' अर्थात् सर्वनिर्णय प्रकरण में प्रमेय का निरूपण है। विशेषतः ब्रह्म का भागवतार्थप्रकरण में भागवतपुराण के शास्त्रार्थ स्कन्धार्थ, प्रकारणार्थ तथा अध्यायार्थ का निरूपण है। वास्तव में शास्त्र का अर्थ भागवत शास्त्र है। भागवत ब्रह्मसूत्र का भाष्य है। वल्लभाचार्य भागवतपुराण में तीन प्रकार की भाषा का उल्लेख करते हैं-

(क) लौकिकी भाषा, जैसे १०/७०/ में

"तदनन्तर प्रभात होने पर" ।

(ख) परमतभाषा, जैसे भागवत ६/१४/९ में

"इसे द्वैपायन के मुख से सुना है" ।

(ग) समाधि-भाषा, जिसे व्यास ने स्वयं अनुभव करके लिखा है। यह समाधि-भाषा प्रमाण है। इस आधार पर भागवतपुराण को व्यास की समाधि-भाषा कहा जाता है।

वल्लभाचार्य को निम्न चार प्रमाण स्वीकार्य हैं-

"वेदाः श्रीकृष्णवाक्यानि व्याससूत्राणि चैव हि।
समाधिभाषा व्यासस्य प्रमाणं तच्चतुष्टयम्"।।

(तत्त्वार्थदीपनिबन्ध १/७)

अर्थात् वेद, श्रीकृष्ण के वचन (अर्थात् गीता) व्याससूत्र (अर्थात् ब्रह्मसूत्र) और व्यास की समाधिभाषा (अर्थात् भागवत) -ये चार ऐसे प्रमाण हैं जिसमें उत्तरोत्तर पूर्वपूर्व के सन्देह का निवारक है। इस प्रकार भागवत का प्रमाण सर्वसंशय-निवारक तथा असन्दिग्ध है। वल्लभाचार्य ने वेदान्त में प्रस्थानचतुष्टय की संकल्पना पर बल दिया तथा श्रुति, स्मृति और न्याय (ब्रह्मसूत्र) के अतिरिक्त भागवतपुराण को भी प्रस्थान कोटि में ही नहीं रखा, अपितु सर्वश्रेष्ठ प्रमाण के रूप में स्वीकारा। उनका दर्शन जितना भागवतपुराण के सन्निकट है उतना ब्रह्मसूत्र के नहीं है। फिर भी तेलीवाला कहते हैं कि अणुभाष्य अन्य भाष्यों की अपेक्षा अधिक ब्रह्मसूत्रानुसारी है। कदाचित् वे ऐसा इसलिए कहते हैं कि अणुभाष्य भागवत का संक्षेप है और भागवत ब्रह्मसूत्र का बृहद्भाष्य है।

पुनश्च, स्वयं वल्लभाचार्यकृत तत्त्वार्थदीपनिबन्ध पर कई टीकाए हैं जिनमें उनकी स्वोपज्ञ टीका, 'प्रकाश', गोस्वामी पुरुषोत्तमकृत आवरणभंग, तथा **निबन्धयोजना** और सप्रकाश तत्त्वार्थदीपनिबन्ध पर गोस्वामी कल्याणराम की **श्रीमती** टिप्पणी और लालूभट्ट की **योजना** टीका, एवं गट्टूलाल कृत **सत्स्नेहभाजन** मुख्य हैं।

अणुभाष्य वल्लभाचार्यकृत ब्रह्मसूत्र का भाष्य है। वे उसे पूरा नहीं कर सके थे। उनके पुत्र विट्ठलनाथ ने इसे पूरा किया।

अतएव सम्प्रदाय में वल्लभ और विट्ठल दोनों ही शुद्धाद्वैत के समतुल्य प्रवर्तक माने जाते हैं। दोनों ही उपलब्ध अणुभाष्य के संयुक्त लेखक हैं। सम्प्रदाय में प्रसिद्ध है कि ब्रह्मसूत्र ३-२-३४ से अन्त तक का अणुभाष्य विट्ठलनाथ की कृति है और उसके पहले का अंश वल्लभाचार्य की कृति है। इस पर दो दर्जन से अधिक टीकाएं हैं। उनमें से गोस्वामी पुरुषोत्तमकृत **अणुभाष्यप्रकाश,** योगिगोपेश्वरकृत **अणुभाष्यप्रकाशरश्मि** और इच्छारामकृत **अणुभाष्यपदप्रदीप** अत्यन्त लोकप्रिय और उत्कृष्ट टीकाएं हैं। पुरुषोत्तम और योगिगोपेश्वर ने अणुभाष्य के अर्थ को प्रकाशित करने में महत्त्वपूर्ण योगदान दिया है। गो. पुरुषोत्तम ने अपने प्रकाश में शंकर, भास्कर, रामानुज, निम्बार्क, श्रीकंठ, मध्व और

विज्ञानभिक्षु के ब्रह्मसूत्र भाष्यों का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करते हुए सिद्ध किया है कि ब्रह्मसूत्र का सर्वोत्तम भाष्य शुद्धाद्वैतवादी अणुभाष्य है। योगिगोपेश्वर "रश्मि" के अन्त में लिखते हैं-

"ब्रह्मज्ञः कृतकृत्यश्च हृदीश्वरज्ञ एव च।
कृतार्थश्च प्रमाणज्ञस्तत्कृतिं ज्ञातुं पश्यत"।।

अर्थात् रश्मिकार गोपेश्वर अपने को संपूर्ण वेत्ता ब्रह्मज्ञ घोषित करते हैं और जो उनकी इस कृति को समझेगा वह भी उन्हीं जैसा हो जायेगा। **रश्मि** के गम्भीर अनुशीलन से यह उक्ति गर्वोक्ति नहीं सिद्ध होती है। रश्मिकार ने **अणुभाष्य** और उसकी टीका **प्रकाश** के हार्द को स्पष्ट कर दिया है। सम्प्रदाय में उनका स्थान इसीलिए गोस्वामी पुरुषोत्तम के बाद सर्वोपरि माना गया है। गोस्वामी पुरुषोत्तम तो वल्लभाचार्य और विट्ठलेश्वर के पश्चात् सम्प्रदाय में सर्वश्रेष्ठ आचार्य के रूप में प्रतिष्ठित हैं जैसा कि निम्न श्लोक बताता है-

"जयति श्रीवल्लभार्यो जयति च विट्ठलेश्वरः प्रभुः श्रीमान्।
पुरुषोत्तमश्च तैश्च निर्दिष्टा पुष्टिपद्धतिर्जयति"।।

पुनश्च, षोडश ग्रन्थ या षोडशप्रकरण ग्रन्थों में (१) यमुनाष्टक, (२) बालबोध, (३) सिद्धान्तमुक्तावली, (४) पुष्टिप्रवाहमर्यादाभेद, (५) सिद्धान्त-रहस्य, (६) नवरत्न, (७) अन्तःकरणप्रबोध (८) विवेकधैर्यग्रन्थ, (९) कृष्णाश्रम, (१०) चतुःश्लोकी, (११) भक्तिवर्धिनी, (१२) जलभेद (१३) पंचपद्यानि, (१४) संन्यास-निर्णय, (१५) निरोधलक्षण और (१६) सेवाफल हैं। इनमें से अन्तिम पर वल्लभ ने स्वयं एक टीका भी लिखी है- **सेवाफलविवृति**। इनमें सभी ग्रन्थों पर सम्प्रदाय के विद्वानों ने विविध टीकाएं लिखी हैं जिससे सिद्ध होता है कि षोडश ग्रन्थों का जितना पठन-पाठन होता है उतना कदाचित् उनके अन्य ग्रन्थों का नहीं होता। षोडश ग्रन्थों में सिद्धान्त-रहस्य तो अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इस पर ११ टीकाएं चतुर्थपीठ, मथुरा से प्रकाशित हैं। इसमें वल्लभाचार्य और श्रीकृष्ण का उस समय का संवाद वर्णित है जिस समय वल्लभाचार्य ने श्रीकृष्ण का दर्शन प्राप्त किया था। उस संवाद को परम्परा के अनुसार वल्लभाचार्य के सेवक दामोदर हरसानी ने भी सुना था। परन्तु उसने कुछ समझा नहीं था।

उपर्युक्त ग्रन्थों के अतिरिक्त गायत्रीभाष्य, शिक्षाश्लोक, पंचावलम्बन, मधुराष्टक, श्रीपरिवृढाष्टक, श्रीगिरिराजधार्यष्टक, श्रीनन्दकुमाराष्टक, श्रीकृष्णाष्टक, श्री गोपीजनवल्लभाष्टक, पूर्वमीमांसाभाष्य, सुदर्शनकवचस्तोत्र, किशोरकिशोरीस्तोत्र, मधुरेशनामावली, वाल्मीकिरामायण की लोकेश्वरटीका, विष्णुपद, स्वोयज्ञटीकासहित प्रेमाकृत, भागवतस्तर समुच्चय, मथुरामाहात्म्य और राजलीलानाथ भी वल्लभाचार्य के ग्रन्थ हैं।

३. विट्ठलेश्वर

विट्ठलेश्वर (१५१५-१५९० ई.) एक सुयोग्य पिता के सुयोग्य पुत्र थे। उन्होंने अपने पिता के अधूरे ग्रन्थों को पूरा किया, कहीं-कहीं उनके ग्रन्थों का संपादन किया, उनके कई ग्रन्थों पर गंभीर टीकाएं लिखी, स्वयं अनेक मौलिक ग्रन्थ लिखे तथा पुष्टिमार्ग-सम्प्रदाय की स्थापना तथा प्रचार किया। उनका सम्पर्क तत्कालीन सम्राट् अकबर तथा उनके नवरत्नों में से टोडरमल, बीरबल तथा रहीम से था और ये सभी लोग उनकी आध्यात्मिकता से प्रभावित थे। उनके बड़े भाई गोपीनाथ का देहान्त अल्पायु में ही हो गया था। उनके बाद वे स्वयं आचार्यपीठ पर आसीन हुए। सन् १५६५ ई. में उन्होंने अरैल छोड़ दिया और वृन्दावन के पास गोकुल में रहने लगे। उनके सात पुत्र थे-गिरिधर, गोविन्द, बालकृष्ण, गोकुलनाथ, रघुनाथ, यदुनाथ और घनश्याम। प्रथम छः पुत्र उनकी प्रथम पत्नी रुक्मिणी से उत्पन्न हुए थे। रुक्मिणी के निधन के पश्चात् उन्होंने १५६३ ई. में पद्मावती से विवाह किया जिससे घनश्याम का जन्म हुआ था। विट्ठलेश्वर ने प्रत्येक पुत्र को श्रीकृष्ण का एक विशेष स्वरूप पूजा करने को दिया और उन्हें एक-एक स्थान पर पीठ का आचार्य भी नियुक्त किया। यह ब्योरा यों है-

	आचार्य	स्वरूप	पीठ
१.	गिरिधर	श्रीमथुरेश	कोटा
२.	गोविन्द	श्रीविट्ठलनाथ	नाथद्वारा
३.	बालकृष्ण	श्रीद्वारकाधीश	कांकरोली
४.	गोकुलनाथ	श्रीगोकुलनाथ	गोकुल
५.	रघुनाथ	श्रीगोकुलचन्द्रमा	कामवन (भरतपुर)
६.	यदुनाथ	श्रीबालकृष्ण	सूरत (गुज़रात)
७.	घनश्याम	श्रीमदनमोहन	कामवन

इन सब आचार्यों और उनके वंशजों को गोस्वामी (गुसाईं) कहा जाता है। दो सौ बावन वैष्णवों की वार्ता के अनुसार विट्ठलेश प्रतिदिन कम से कम एक व्यक्ति को पुष्टिमार्ग में दीक्षित करते थे। १५९० ई. में वे गोवर्धन की कन्दरा में नित्यलीला में लीन हो गये। उनके गोलोकवास के समय अष्टछाप के कवि चतुर्भुजदास उपस्थित थे। वे लिखते हैं: -

"श्री विट्ठलेस से प्रभु भये न ह्वै ह्वै।
पाछे सुने न देखे आगे, वह संग फिर न बने हैं।
को फिर नन्दराय को वैभव ब्रजवासिन बिलसैहैं।

"श्रीवल्लभसुत, दरसन कारन, अब सब कोई पछितहैं।
चतुर्भुजदास आस इतनी, जो सुमिरन जननु सिरी हैं"।

द्वारकादास परिक्खि ने श्रीविट्ठलेशचरितामृत नामक एक चरितकाव्य लिखा है। विट्ठलेश ने अपने पिताश्री के ग्रन्थों पर टीका लिखने के अतिरिक्त निम्नलिखित मौलिक ग्रन्थों की भी रचना की है-

(१) **विद्वन्मण्डन**। यह अद्वैतवेदान्त के खण्डनार्थ लिखा गया एक प्रौढ़ ग्रन्थ है। इसमें युक्तियों द्वारा श्रुतियों और ब्रह्मसूत्रों को सुव्यवस्थित रूप से प्रतिपादित किया गया है-

**"श्रुतिसूत्रादिमणिराजिभिर्जटितं युक्तिमौक्तिकैः।
ग्रथितं कुरुते विद्वन्मण्डनं विट्ठलः सुधीः"॥**

इसके द्वारा या इसके आधार पर इसके पाठक शुद्धाद्वैतवाद के विरोधी सिद्धान्तों का खण्डन सरलता से कर सकते हैं। इस पर गो. पुरुषोत्तम की सुवर्णसूत्र नामक टीका है। इस पर सिद्धान्त-शोभा टीका तथा दो अन्य टीकाएं भी हैं। इन चार टीकाओं से युक्त विद्वन्मण्डन १९२६ ई. में कामवन (भरतपुर) से प्रकाशित हुआ है। इसका खण्डन सदानन्द यति नामक अद्वैतवेदान्ती ने १८६८ ई. में सहस्राक्ष नामक ग्रन्थ में किया है। १९वीं शती में एक विट्ठलनाथ ने सहस्राक्ष का भी खण्डन प्रभंजन नामक ग्रन्थ में किया है। उस पर गोवर्धन शर्मा (बीसवीं शती) ने एक टीका भी लिखी है। इस प्रकार विद्वन्मण्डन का महत्त्व अद्यतन बना है।

(२) **श्रृंगार समण्डन**। इसमें तीन विभाग हैं-रससर्वस्व या व्रतचर्या, दानलीला और उल्लास।

(३) **भक्तिहंस और** (४) **भक्तिहेतुनिर्णय**। ये दो वाद-ग्रन्थ हैं जिनमें भक्तिमार्ग का निरूपण है। कहते हैं कि किन्हीं मुरारिदेव के कहने पर इन ग्रन्थों का निर्माण हुआ था।

(५), (६) और (७) **श्रीवल्लभाष्टक, श्रीस्फुरत्कृष्णप्रेमाकृत और सर्वोत्तमस्तोत्र**। ये तीनों ग्रन्थ वल्लभाचार्य की प्रशस्ति में लिखे गये हैं। अन्तिम में उनके १०८ नाम बताये गये हैं। इनके अतिरिक्त उनके महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ निम्न है-

जयदेव के **गीतगोविन्द** की प्रथम अष्टपदी पर **विवृति,** वेदान्तदेशिक के **न्यासादेश** के एक श्लोक की **विवृति,** भगवद्गीता के प्रथम अध्याय के २० श्लोकों पर **गीतातत्त्वदीपिका,** स्वतंत्रालेखन, गोकुलाष्टक, स्वामिस्तोत्र, अष्टाक्षरनिरूपण, जन्माष्टमीनिर्णय, रामनवमीनिर्णय, तथा नौ विसप्तियाँ। वास्तव में विट्ठलेश मूलतः धर्माचार्य या सम्प्रदाय-संस्थापक थे। उनके अधिकांश ग्रन्थ पूजा-पद्धति, व्रत-उपवास आदि से सम्बन्धित हैं। अपने मन्दिरों में उन्होंने संगीत और कला को भी उतना ही प्रश्रय दिया जितना संस्कृत के अध्ययन तथा शास्त्रानुशीलन को।

४. अन्य आचार्य गण

वल्लभाचार्य के वंशजों तथा उनके सम्बन्धियों ने उनके सम्प्रदाय की बड़ी सेवा की है और अनेक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ लिखे हैं। कुछ ग्रन्थ उनके वंशजों के शिष्यों ने भी लिखे हैं। इन समस्त कृतियों का वर्णन प्रो. कण्ठमणिशास्त्री ने कांकरोली से प्रकाशित शुद्धाद्वैतपुष्टिमार्गीय संस्कृत-वाङ्मय (२ खण्डों) में किया है। उनमें से निम्नलिखित ग्रन्थकारों और उनकी कृतियों का उल्लेख यहाँ प्रासंगिक है-

(१) गोस्वामी पुरुषोत्तम एक महान् ग्रन्थकार हैं। उनकी सब कृतियां मिलाकर ८ महाभारत के बराबर हैं। ऊपर उनके प्रमुख टीका-ग्रन्थों का विवरण दिया गया है। **अणुभाष्यप्रकाश** के अतिरिक्त अणुभाष्य विषयक उनके दो और ग्रन्थ हैं-वेदान्ताधिकरणमाला और भावप्रकाशिका। वे वल्लभाचार्य और विट्ठलेश के ग्रन्थों के सर्वमान्य प्रामाणिक टीकाकार हैं। उन्होंने गौडपादकारिका तथा नृसिंहोत्तरतापनीयोपनिषद् पर भी टीकाएं की हैं। इस प्रकार उन्होंने सम्प्रदाय में उपनिषद् पर भाष्य लिखने की परम्परा चला दी और कई उपनिषदों पर दीपिका नामक टीकाएं लिखी। भगवद्गीता पर इनकी अमृततरंगिणी नामक टीका विख्यात है। भागवतपुराण पर सुबोधिनी टिप्पणी प्रकाश के अतिरिक्त इन्होंने एक और लघुग्रन्थ लिखा है जिसका नाम है श्रीमद्भागवतस्वरूप विषयक शंकानिरासवाद। उनके मौलिक ग्रन्थों में अवतारवादावलि, प्रस्थानरत्नाकर, द्रव्यशुद्धि, प्रार्थना, रत्नाकर, ख्यातिवाद, भेदाभेदवादनिर्णय, सृष्टिभेदवाद, अन्धकारवाद, जीवप्रतिबिम्बवादखण्डन, आविर्भाव, तिरोभाववाद, भक्त्युत्कर्षवाद, ऊर्ध्वपुण्ड्रधारणवाद, मालाधारणवाद, मूर्तिपूजनवाद, शंखचक्रधारणवाद, भगवत्प्रतिकृतिपूजनवाद, गीता-टीका आदि हैं। इनमें से **प्रस्थानरत्नाकर** का महत्त्व सर्वोपरि है। वल्लभ-सम्प्रदाय में उन्होंने ही सर्वप्रथम प्रस्थानत्रयी या कहिए, प्रस्थानचतुष्टय पर भाष्य लिखा। इस अर्थ में वे अद्वितीय दार्शनिक हैं।

(२) गोस्वामी हरिराय ने ११ कारिकाओं में ब्रह्मवाद का, २१ कारिकाओं में पुष्टिमार्ग का तथा १३५ कारिकाओं में सिद्धान्तरहस्य का वर्णन किया है। उनके ये तीनों ग्रन्थ बहुत ही उपयोगी और प्रामाणिक हैं। उनका समय बालकृष्णभट्ट के पहले है, क्योंकि बालकृष्ण भट्ट ने प्रमेयरत्नार्णव में उनके श्रीपुष्टिमार्गलक्षणानि को पूर्णतया उद्धृत किया है। डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त ने उनका जन्म १५९३ ई. माना है।

(३) बालकृष्ण भट्ट "लालू भट्ट" (जन्म १६६७ ई.) गो. पुरुषोत्तम के समकालीन थे। उनका मुख्य ग्रन्थ **प्रमेयरत्नार्णव** है जिसमें शुद्धाद्वैतवाद के सभी पहलुओं का विवेचन है। इसके अतिरिक्त निर्णयार्णव, सेवाकौमुदी, सेवाफलटीका, जन्मप्रकरणसुबोधिनीयोजना, दशमतामसफलप्रकरणसुबोधिनी, योजना, सिद्धान्तमुक्तावली-टीका, सिद्धान्त-रहस्य-टीका, अप्रभाष्यटीका, तत्त्वार्थदीपनिबन्धयोजना (केवल प्रथम प्रकरण पर) आदि हैं।

(४) योगिगोपेश्वर की **रश्मि** के अतिरिक्त अन्य कृतियों में जन्मप्रकरणसुबोधिनी की शास्त्रटीका बुभुत्सुटीका, छान्दोग्योपनिषद्, बृहदारण्यकोपनिषद् तथा गोपालपूर्वतापिन्युपनिषद् पर उनकी टीकाएं प्रसिद्ध हैं। मूलतः वे वल्लभाचार्य के ग्रन्थों तथा उपनिषदों के टीकाकार हैं।

(५) वल्लभाचार्य के एक वंशज वल्लभ थे जिन्होंने भगवद्गीता पर तत्त्वदीपिका नामक टीका लिखी। भूल से बहुत से लोग इस टीकाकार वल्लभ को श्रीमहाप्रभु वल्लभाचार्य ही समझ लेते हैं।

(६) गिरिधर महाराजकृत शुद्धाद्वैतमार्तण्ड और हरिरायकृत ब्रह्मवाद, भक्तिरसवाद आदि ग्रन्थ सम्प्रदाय में प्रायः प्रसिद्ध हैं। किन्तु अभी सम्प्रदाय का विपुल साहित्य पाण्डुलिपियों में ही सुरक्षित है और उसके प्रकाशन की आवश्यकता है। इस सम्प्रदाय का प्रभाव व्रजभाषा, खड़ी बोली हिन्दी, राजस्थानी और गुजराती साहित्य पर बहुत अधिक पड़ा है। यदि इन भाषाओं के भी साहित्य को सम्प्रदाय के साहित्य में शामिल कर लिया जाय तो इस सम्प्रदाय की साहित्य-राशि वेदान्त के समस्त प्रस्थानों से अधिक हो जायेगी।

संक्षेप में वल्लभाचार्य का मत निम्न श्लोक में अभिव्यक्त है-

> "वेदाः सूत्राणि गीतामितिरुत शुकगीश्चार्षशास्त्रं तदिष्टं
> ब्रह्माभिन्नः प्रपञ्चः कनककटकवद् ब्रह्मणोऽशोणुरात्मा।
> मुक्तिः स्वानन्दरूपा भजनमपि हरेः साधनं श्रौतमाज्ञा
> रूपं कर्त्तव्यमेव सरणिरभिहिता श्रीमदाचार्यवर्यैः"।।

(५) शुद्धाद्वैतवादमार्तण्ड

विट्ठलनाथ के षष्ठ पुत्र श्री यदुनाथ की आठवीं पीढ़ी में **शुद्धाद्वैतमार्तण्ड** के लेखक गिरिधरजी महाराज का जन्म १८३० ई. में हुआ था। **शुद्धाद्वैतमार्तण्ड** ६६ श्लोकों में लिखा एक ग्रन्थ है जिसमें उन्होंने शुद्धाद्वैतवाद का यथार्थ विवेचन किया है। वे कहते हैं-

> "शुद्धाद्वैतपदे ज्ञेयः समासः कर्मधारयः।
> अद्वैतं शुद्धयोः प्राहुः षष्ठीतत्पुरुषं बुधाः।।
> मायासम्बन्धरहितं शुद्धमित्युच्यते बुधैः।
> कार्यकारणरूपं हि शुद्धं ब्रह्म न मायिकम्"।।

इस प्रकार शुद्धाद्वैत की व्याख्या दो प्रकार से की जाती है। प्रथम, इसमें कर्मधारय समास मानकर इसका अर्थ किया जाता है शुद्धम् अद्वैतम् अर्थात् मायारहितं एकम् अद्वितीयम् सत् या ब्रह्म। पुनः षष्ठी तत्पुरुष समास मानकर इसका अर्थ किया जाता है कि

दो शुद्ध प्रमेयों का अद्वैत अर्थात् ब्रह्म शुद्ध है और जीव शुद्ध है तथा इन दोनों का जो ऐक्य या अद्वैत है वही शुद्धाद्वैत है। अथवा शुद्ध सत् ब्रह्म तथा शुद्ध सत् जगत् का अद्वैत या ऐक्य। वास्तव में 'शुद्ध' पद अद्वैत का विशेषण है। ब्रह्म माया-सम्बन्ध से रहित है। अतएव उसे ही शुद्ध अद्वैत कहा गया है, क्योंकि वह एकं और अद्वितीयं सत् है। वह मायिक नहीं है। ब्रह्म कारणरूप है और वही कार्यरूप भी है। कारणब्रह्म और कार्यब्रह्म दोनों का ऐक्य है।

मायारहितम् ही शुद्धम् है। अतएव इसका अर्थ करते हुए वल्लभाचार्य **तत्त्वार्थदीपनिबन्धशास्त्रप्रकरण** में कहते हैं-

> **'प्रपंचो न प्राकृतः नापि परमाणुजन्यः, नापि विवर्तात्मा,**
> **नापि अदृष्टादिद्वारा जातः, नाप्यसतः सत्तारूपः,**
> **किन्तु भगवत्कार्यः परमकाष्ठापन्नवस्तुकृतिसाध्यः।**
> **तादृशोऽपि भगवद्रूपः। अन्यथा असतः सत्ता स्यात्,**
> **सा चाग्रे वैनाशिकप्रक्रियानिराकरणे निराकरिष्यते।**
> **वैदिकस्तु एतावानेव सिद्धान्तः'।**

अर्थात् मायारहितम् का अर्थ है-

प्रकृति परमाणु-माया-अदृष्ट-असत् आदि से रहितम्।।

शुद्धाद्वैत की संकल्पना के साथ कार्यकरणवाद का एक सिद्धान्त जुड़ा है जिसे अविकृत परिणामवाद कहा जाता है। इस सिद्धान्त के अनुसार कारणब्रह्म का ही परिणाम या विकार कार्यब्रह्म है। अथवा कार्यब्रह्म में कारणब्रह्म का आविर्भाव होता है, जो पहले तिरोहित था वही प्रभु-इच्छा से आविर्भूत हो जाता है। आविर्भाव-तिरोभाव की इस प्रक्रिया में ब्रह्म में कोई विकार नहीं आता है। इस कारण इसे अविकृत परिणामवाद कहा जाता है। परन्तु यहां प्रश्न उठता है-क्या अविकृत रहना और विकारवान् होना दोनों विरुद्ध धर्म नहीं है? इस प्रश्न के उत्तर में कहा जाता है कि इन दोनों में विरोध मान्य है। अर्थात् यह इष्टापत्ति है। किन्तु यह कोई दोष नहीं है क्योंकि ब्रह्म विरुद्ध धर्मों का आश्रय है। उसमें अचिन्त्य शक्ति है। इस शक्ति के कारण ही वह विरुद्ध धर्मों का एक साथ आश्रय हो सकता है। गो. श्याममनोहर ने शुद्धाद्वैतवाद का विश्लेषण करते हुए ललितकृष्ण गोस्वामीकृत **अणुभाष्य** के हिन्दी अनुवाद की भूमिका में इसमें निहित ७ सिद्धान्तों को बताया है जो ब्रह्मवाद, विरुद्धाश्रयवाद, सत्कारणवाद, सत्कार्यवाद, आविर्भावतिरोभाववाद, अविकृतपरिणामवाद तथा कार्यकारणतादात्म्यवाद हैं।

शुद्धाद्वैत पद का प्रयोग स्वयं वल्लभाचार्य ने सुबोधिनी १०/२/३५ के भाष्य में किया है। वे कहते हैं-

'भेदनाशकं तु भगवद्विज्ञानं...
साक्षात्कारे...शुद्धाद्वैतं च स्फुरति'।

अद्वैत को द्वैत से भिन्न करते हुए द्वैत को शुद्धाद्वैतमार्तण्डकार यों परिभाषित करते हैं-

"द्विधा ज्ञानं तु यद्यत्स्यान्नामरूपात्मना मुहुः।
ईशजीवात्मना वापि कार्यकारणतोऽथवा।।
द्वीतं तदेव द्वैतं स्यादद्वैतं तु ततोऽन्यथा।
सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति पठ्यते"।।

भागवत का प्रामाण्य मानते हुए वे उपनिषद् के ब्रह्म को ही परमात्मा तथा भगवान् मानते हैं। भगवान् का नित्य रूप द्विभुजीय किशोर श्रीकृष्ण हैं। उन्हीं श्रीकृष्ण से भगवान् के सभी अवतारों के रूप प्रकट होते हैं, उन्हीं से समस्त जगत् तथा जीव प्रकट होते हैं। अन्ततः जो भी प्रकार होते हैं वे उन्हीं में ही तिरोहित हो जाते हैं। यह प्राकट्य त्रिविध है-

"अनित्ये जननं नित्ये परिच्छिन्ने समागमः।
नित्यापरिच्छिन्नेतनौ प्राकट्यं चेति सा त्रिधा"।।

(सुबोधिनी २/६/१)।

अर्थात् अनित्य पदार्थों के जन्म तथा नाश होते हैं, नित्य और परिच्छिन्न पदार्थ (अर्थात् जीव) के समागम और अपगम होते हैं तथा नित्य और अपरिच्छिन्न पदार्थ अर्थात् ब्रह्म कब पराकथ्द (और अप्राकट्य) होते हैं। ब्रह्म सच्चिदानन्द है। उसके सदंश से जड़, नाम-रूप और कर्म के आविर्भाव (प्राकट्य) होते हैं, चिदंश से जीवात्माएँ प्रकट होती हैं तथा आनन्दांश से अन्तर्यामी, गुणावतार (ब्रह्मा, विष्णु, महेश) लीलावतार (वाराह, नृसिंह, राम, कृष्ण आदि) प्रकट होते हैं।

इस प्रकार शुद्धाद्वैतवाद ने सम्प्रति अद्वैतवाद और विशिष्टाद्वैतवाद के समकक्ष एक तत्त्वमीमांसा का रूप ले लिया है।

६. ब्रह्मवाद

ब्रह्म के तीन रूप हैं-आधिदैविक, आध्यात्मिक और आधिभौतिक। उसका आधिदैविक रूप नराकृति श्रीकृष्ण पर पुरुषोत्तम हैं। आध्यात्मिक रूप अक्षर ब्रह्म है। पुरुषोत्तम ही पर

ब्रह्म है। उसे निर्गुण ब्रह्म कहा जाता है, क्योंकि उसके अनन्त अप्राकृतगुण हैं और वह हेय गुणों से रहित है। अतः वह मूलतः सगुण है। उसके छः गुण विशेष उल्लेख्य हैं। ये हैं-ज्ञान, यश, वीर्य, वैराग्य, श्री और ऐश्वर्य। ब्रह्म का वर्णन भी त्रिविध है। वेद का कर्मकाण्ड भाग उसका वर्णन क्रियाविशिष्ट ब्रह्म के रूप में करता है, ज्ञानकाण्ड उसे ज्ञानविशिष्ट ब्रह्म कहता है और गीता, भागवत आदि ग्रन्थ उसे ज्ञान और क्रिया दोनों से विशिष्ट कहते हैं। वही सच्चिदानन्द है। उसका मुख्य रूप आनन्द है। सत् और चित् आनन्द के अंग हैं, अंगी आनन्द ही है। इस प्रकार वल्लभ का ब्रह्मवाद मुख्यतः आनन्दवाद है।

अक्षर ब्रह्म का आध्यात्मिक स्वरूप है। वह अपर ब्रह्म है। उसे ही कारणब्रह्म कहा जाता है, क्योंकि वही जगत् का अभिन्ननिमित्तोपादानकारण है। अक्षरब्रह्म अधिकारिभेद से दो प्रकार से भासित होता है। भक्तों के लिए वह परम धाम, परम व्योम या अव्यक्त है। इसी को वैकुण्ठ या गोलोक कहा जाता है। यह शुद्ध अर्थात् अप्राकृत सत्त्व है। ज्ञानियों के लिए वह सच्चिदानन्द, स्वप्रकाश तथा देशकाल से अपरिच्छिन्न है। अक्षरब्रह्म से ही जीवों का आविर्भाव होता है। अक्षरब्रह्म के चार रूप हैं-(१) अक्षर, (२) काल, (३) कर्म और (४) स्वभाव। ये चारों नित्य हैं। अक्षररूप से ही प्रकृति और पुरुष का आर्विभाव होता है। प्रकृति और पुरुष के अनन्तर उन्हीं २३ तत्त्वों का आविर्भाव होता है जिनकी गणना सांख्य दर्शन में की गयी हैं।

अन्तर्यामी रूप से ब्रह्म प्रत्येक जीव में निवास करता है। इसी रूप के कारण (अन्तर्यामी होने के कारण) ब्रह्म अवतार लेता है। ब्रह्मा, विष्णु और शंकर उसके गुणावतार हैं। मत्स्य, कच्छप आदि दशावतार उसके लीलावतार हैं। ये अवतार कल्पानुसार और युगानुसार होते रहते हैं।

(७) जगत् का सिद्धान्त

जगत् ब्रह्म का आधिभौतिक रूप है। वह ब्रह्म के स्वरूप का परिणाम है। वह सत्य है, मिथ्या नहीं। किन्तु जगत् और संसार में अन्तर है। जो ब्रह्म को जानते हैं उनके लिए जगत् की प्रत्येक वस्तु में ब्रह्म विद्यमान है। उनके लिए संसार नहीं है। उन्हें अख्याति या भ्रम नहीं होता है। किन्तु जो अज्ञानी हैं वे जगत् की वस्तुओं को अन्य प्रकार से देखते हैं। उन्हें अन्य ख्याति होती है। यह अन्यख्याति अन्यथाख्याति से भिन्न है। अन्यख्याति विषयता को उत्पन्न करती है। विषयता द्विविध है-

'आच्छादिका और अन्यथाप्रतीतिहेतुका।
विषयता मायाजन्य है, जबकि विषय भगवान् है'।

(सुबोधिनी २/६/३३)।

आच्छादिक विषयता जगत् की ब्रह्मरूपता को प्रकाशित नहीं करती। दूसरी विषयता जगद्रूपता को प्रकाशित करती है। इस प्रकार विषयता पदार्थों की अन्यथाप्रतीति है। किन्तु इससे पदार्थ अन्यथा नहीं हो जाते हैं। उभयविध विषयता के निराकरण के लिए ही सभी प्रमाणों की प्रवृत्ति है।

संसार और जगत् में बड़ा अन्तर है, ऐसा वल्लभाचार्य मानते हैं। संसार असत् है। वह जीव के अज्ञान से उत्पन्न होता है। इसके विपरीत जगत् सत्य है, क्योंकि वह आधिभौतिक ब्रह्म है। संसार अहंता और ममता से निर्मित होता है। उसका नाश विद्या से होता है। अविद्या और विद्या दोनों भगवान् की मायाशक्ति से उत्पन्न होती हैं। विद्या पांच प्रकार की है- (१) वैराग्य, (२) सांख्य, (३) योग, (४) तप और (५) केशव के प्रति भक्ति। अविद्या भी पांच प्रकार की है- (१) आत्मा की अज्ञानावस्था, (२) अन्तःकरण का अध्यास, (३) प्राणों का अध्यास, (४) इन्द्रियों का अध्यास तथा (५) शरीर का अध्यास। पांचों प्रकार की अविद्या को दूर करके विद्या द्वारा ब्रह्मानन्द का अनुभव किया जाता है।

८. जीव

जीव अणु है, किन्तु वह संपूर्ण शरीर में व्याप्त है। वह ब्रह्म का अंश है और इस कारण ब्रह्म से अभिन्न है। किन्तु उसमें भगवान् के छः गुणों का तिरोधान रहता है। ऐश्वर्य के तिरोधान से वह आश्रित है। वीर्य के तिरोधान से वह दुःखी है। यश के तिरोधान से वह निम्न है। श्री के तिरोधान से वह जन्म-मरण के चक्र में फंसा है। ज्ञान के तिरोधान से उसमें अहंकार और अज्ञान हैं। वैराग्य के तिरोधान से उसमें ममता और आसक्ति हैं। प्रथम छः गुणों के तिरोधान से जीव बन्धन में पड़ता है और अन्तिम दो गुणों के तिरोधान से वह अज्ञानी हो जाता है। उसमें सत् और चित् तो रहते हैं, किन्तु आनन्द पूर्णतया तिरोहित रहता है। जब आनन्द का स्फुरण हो जाता है तो जीव ब्रह्म की भाँति विभु हो जाता है। सभी जीव एक दूसरे से भिन्न हैं। जीव और जगत् भगवान् की आत्मसृष्टि हैं अर्थात् भगवान् के स्वरूप से ही आविर्भूत होते हैं। जीवों को जो कुछ सुख तथा दुःख मिलते हैं उसके लिए भगवान् जिम्मेदार नहीं है, अपि तु उनके पूर्वकर्म ही जिम्मेदार हैं। ये कर्म नित्य तत्त्व के रूप में अक्षर में रहते हैं। कर्म के अतिरिक्त अदृष्ट, धर्म, अधर्म आदि को वल्लभ नहीं मानते हैं। उनकी तत्त्वमीमांसा में अक्षर-तत्त्व को प्रमुखता दी जाती है। डा. पी.एम. मोदी ने इसको लेकर अंग्रेजी में एक ग्रन्थ लिखा है-अक्षर, ए फारगाटेन चैप्टर इन इण्डियन फिलासफी (भारतीय दर्शन का एक भुलाया हुआ अध्ययन-अक्षर तत्त्व)।

९. पुष्टिमार्ग

वल्लभाचार्य ने जीवों को तीन कोटियों में बांटा है-प्रवाह, मर्यादा और पुष्टि।

प्रवाह-जीव वे जीव हैं जो निरुद्देश्य जगत् में व्यस्त रहते हैं और भगवान् के बारे में तनिक भी नहीं सोचते हैं। पुनः, जो जीव धर्मग्रन्थों का अध्ययन करते हैं, उनके द्वारा भगवान् के वास्तविक स्वरूप को समझते हैं और विधिपूर्वक उसकी उपासना करते हैं उन्हें मर्यादा कहा जाता है। अन्त में, जो जीव ईश्वर का अनुग्रह प्राप्त करते हैं और तन-मन-धन से उसकी उपासना करते हैं उन्हें पुष्टि-जीव कहा जाता है। मर्यादा जीव नवधा भक्ति करते हैं जिनमें श्रवण, कीर्तन, स्मरण, अर्चन, पादसेवन, वन्दन, दास्य, सख्य और आत्मनिवेदन हैं। पुष्टिभक्ति इन नौ प्रकारों से भिन्न है। यह दशमी भक्ति है जिसे चैतन्यमत में रागानुगा भक्ति कहते हैं। पुष्टिभक्ति का आरम्भ ईश्वर का अनुग्रह है। पुष्टि का अर्थ ही पोषण या भगवान् का अनुग्रह है। गोस्वामी हरिराय ने श्रीपुष्टिमार्गलक्षणानि में पुष्टिमार्ग का वर्णन २१ श्लोकों में किया है। वल्लभमत में पुष्टिमार्ग का विशिष्ट महत्त्व होने के कारण इन श्लोकों को जानना आवश्यक है। अतः ये नीचे दिये जा रहे हैं: -

"सर्वसाधनराहित्यं फलाप्तौ यत्र साधनम्।
फलं वा साधनं यत्र पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १ ।।

अनुग्रहेणैव सिद्धिर्लौकिकी यत्र वैदिकी।
न यत्नादन्यथा विघ्नः पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। २ ।।

यत्राङ्गीकरणे नैव योग्यानादिविचारणम्।
अविलम्बः प्रभुकृतः पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। ३ ।।

स्वरूपमात्रपरता तात्पर्यज्ञानपूर्वकम्।
धर्मनिष्ठा यत्र नैव पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। ४ ।।

यत्र प्रभुकृतौ नैव गुणदोषविचारणम्।

यत्कृतावुत्तमत्वज्ञा पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। ५ ।।

न वेदलोकसापेक्ष्यं सर्वथा यत्र वर्तते।
सापेक्षता स्वामिसुखे पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। ६ ।।

वरणे दृश्यते यत्र हेतुर्नाणुरपि स्वतः।
वरणं च निजेच्छातः पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। ७ ।।

यत्र स्वतन्त्रता भक्तेराविर्भावानपेक्षणात्।
सर्वानुभवरूपत्वं पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। ८ ।।

लोकवेदभयाभावो यत्र भावातिरेकतः।
सर्वबाधकतास्फूर्तिः पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। ९ ।।

संबन्धः साधनं यत्र फलं सबन्ध एव हि,
सोऽपि कृष्णेच्छया जातः पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १० ।।

तत्सम्बन्धिषु तद्भावः तद्भिन्नेषु विरोधिता।
उदासीनेषु समता पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। ११ ।।

विद्यमानस्य देहादेर्न स्वीयत्वेन भावनम्।
परोक्षेऽपि तदर्थित्वं पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १२ ।।

भजने यत्र सेव्यस्य नोपकारकृतिः क्वचित्।
पोषणं भावमात्रस्य पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १३ ।।

भजनस्यापवादो न क्रियते फलदानतः।
प्रभुणा यत्र तद्भावात् पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १४ ।।

यत्र वा सुखसम्बन्धो वियोगे सङ्गमादपि।
सर्वलीलानुभवतः पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १५ ।।

फले च साधने चैव सर्वत्र विपरीतता।
फलं भावः साधनं स पुष्टिमार्गः कथ्यते।। १६ ।।

पश्चात्तापः सदा यत्र तत्सम्बन्धिकृतावपि।
दैन्योद्बोधाय सततं पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १७ ।।

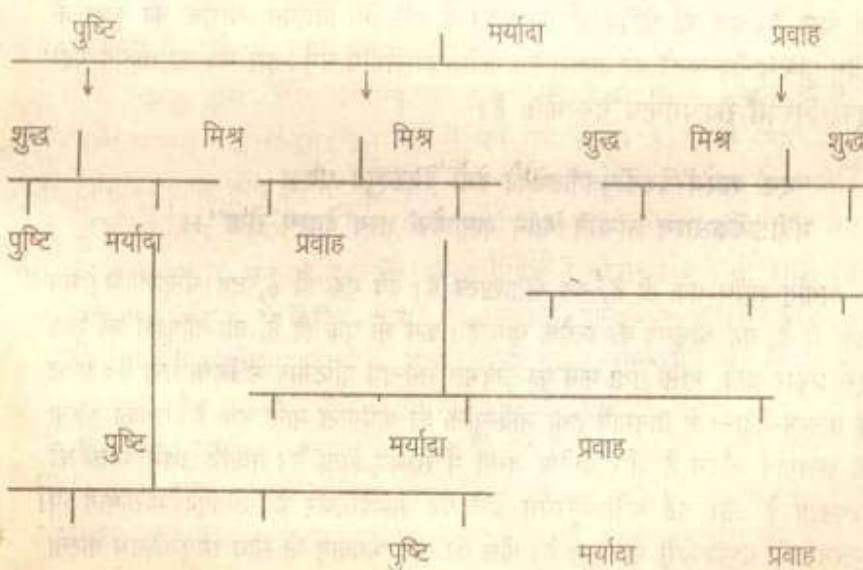
आविर्भावे न सापेक्षं दैन्यं हि यत्र साधनम्।
फलं वियोगजं दैन्यं पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १८ ।।

समस्तविषयत्यागः सर्वभावेन यत्र हि।
समर्पणं च देहादेः पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। १९ ।।

विषयत्वेन तत्त्यागः स्वस्मिन् विषयता स्मृतेः।
यत्र वै सर्वभावेन पुष्टिमार्गः स कथ्यते।। २० ।।

एवं विधैर्विशेषेण प्रकारैस्तु सदाश्रितैः।
हृदि कृत्वा निजाचार्यान् पुष्टिमार्गो हि बुध्यताम्''।। २१ ।।

इन श्लोकों की भाषा स्वतः सरल, प्राञ्जल और स्पष्ट है। अतः इनका अनुवाद यहाँ नहीं दिया गया है।

उपर्युक्त प्रकार से जिस पुष्टि का वर्णन है वह वास्तव में शुद्धपुष्टिभक्ति का वर्णन है, मात्र पुष्टि का नहीं। पुष्टिमार्ग के अनुसार प्रवाह, मर्यादा तथा पुष्टि-जीवों में भी पुष्टि, मर्यादा तथा प्रवाह के भेद हैं, इनमें जो पुष्टि है वह मिश्रपुष्टि है। उससे भिन्न शुद्धपुष्टि है। हरिराय की उपर्युक्त कारिकाओं में केवल शुद्धपुष्टि का वर्णन है। इस प्रकार जीवों का वर्गीकरण निम्नलिखित है–

इस प्रकार कुल १२ प्रकार के जीव हैं। पुष्टि-मर्यादा-प्रवाह के दो और वर्गीकरण उपलब्ध हैं। किन्तु उपर्युक्त वर्गीकरण ही प्रमुख हैं।

कहीं-कहीं अन्य प्रकार से भी जीवों का जो वर्गीकरण किया गया है उसके लिए गोस्वामी श्याममनोहर ने पुष्टिप्रवाहमर्यादा की भूमिका में ऐसे दो और वर्गीकरणों का जो उल्लेख किया है उसे देखा जा सकता है। मार्गभेद, सर्गभेद तथा फलभेद के आधार पर पुष्टिमार्गीय जीव अन्य जीवों से भिन्न हैं। पुष्टिमार्गीय जीवों का साधन एकमात्र भगवान् की पुष्टि का अनुग्रह है और फल एकमात्र भगवान् स्वयं हैं। इस साधन और फल को अन्य साधनों तथा फलों से मिलाने पर विभिन्न प्रकार की पुष्टिभक्ति हो जाती है।

भक्ति के विकास में सात अवस्थाएं हैं जिन्हें- भाव, प्रेम, प्रणय, स्नेह, राग, अनुराग तथा व्यसन कहा जाता है। अन्तिम अवस्था भगवान् के बिना जीने का असामर्थ्य है। इस अवस्था में गृहस्थ आश्रम से वैराग्य हो जाता है। वल्लभ ने भी इसी कारण अपने गोलोकवास से पूर्व संन्यास लिया था।

भक्ति का फल अलौकिक है। यह भगवान् से सायुज्यलाभ करना है और तदर्थ सेवोपयोगी देह प्राप्त करना है। भक्ति और सेवा में अन्तर है। जब तक सब प्रकार से भगवान् के प्रति समर्पण न हो तब तक सेवा नहीं हो सकती है, यद्यपि भक्ति हो सकती है। सेवाधर्म को इसीलिए अत्यन्त कठिन कहा गया है। भगवान् की सेवा वही कर सकता है जो आठों याम भगवान् के साथ ही रहने को कृतसंकल्प है। जो लोक तथा वेद की विधियों की परवाह न करते हुए भगवान् श्रीकृष्ण के प्रति निरुपाधिक तथा निरवधिक प्रेम करता है वही सेवा का अधिकारी है। सेवा पूजा से अत्यन्त उत्कृष्ट है। वह नवधा भक्ति से भी श्रेष्ठ है। व्रज की गोपिकाओं का कृष्ण के प्रति प्रेम विशेषतः श्रीराधा का कृष्ण के प्रति प्रेम पुष्टिमार्गीय भक्तों का आदर्श है। गोपीजनवल्लभाय नमः, इस मंत्र का तात्पर्य यही अहैतुकी निरपेक्ष सेवापरायणा परमभक्ति है।

"एकं शास्त्रं देवकीपुत्रगीतमेको देवो देवकीपुत्र एव।
मंत्रोऽप्येकस्तस्य नामानि यानि कर्माप्येकं तस्य देवस्य सेवा"।।

अर्थात् शास्त्र एक ही है, वह गीताशास्त्र है। देव एक ही है, वह श्रीकृष्ण है। मंत्र भी एक ही है, वह श्रीकृष्ण का प्रत्येक नाम है। कर्म भी एक ही है, वह श्रीकृष्ण की सेवा है। इस प्रकार ज्ञान, भक्ति तथा कर्म का अद्भुत समन्वय पुष्टिमार्ग में किया गया है। स्पष्ट है कि वल्लभ-वेदान्त में ज्ञानमार्ग तथा जीवन्मुक्ति को अपर्याप्त माना गया है। उनका कहना है कि ज्ञानमार्ग कठिन है और अनेक जन्मों में सम्भव होता है। तथापि उसमें भक्ति की आवश्यकता है और वह भक्ति-निरपेक्ष होने पर अकिंचित्कर है। अतएव भक्तिमार्ग ही सर्वसुलभ तथा प्रभावकारी मोक्षमार्ग है। मोक्ष का अर्थ भगवान् के साथ सायुज्यलाभ करना

है और उसकी लीलाओं की रसात्मक अनुभूति करना है। श्रीकृष्ण और गोपियों की लीला का रसास्वादन करना इस भौम वृन्दावन का आनन्द है। उसी को नित्य अनुभव करना अप्राकृत वृन्दावन या अक्षरधाम का अनुभव है। अक्षर-तत्त्व का उद्घाटन करना तथा उसे तत्त्ववाद और भक्तिमार्ग में महत्त्व देना वल्लभ-वेदान्त की एक प्रमुख विशेषता है।

१०. ज्ञानमीमांसा

वल्लभवेदान्त में कहीं-कहीं उपसम्प्रदायों की चर्चा है। एक उपसम्प्रदाय प्रमेयमत कहा जाता है। इसमें ब्रह्म का मुख्यतया वर्णन किया जाता है। विपरीततः दूसरा उपसम्प्रदाय प्रमाणमत कहा जाता है। इसमें मुख्यतः प्रमाणों की चर्चा की जाती है। एक तीसरा मत केवल भक्ति की ही चर्चा करता है जिसे पुष्टिमार्ग कहा जाता है। वैसे ब्रह्मसूत्र के चार अध्याय क्रमशः प्रमाण, प्रमेय, साधन तथा फल के नाम से विख्यात हैं। वल्लभ-वेदान्त में इन्हीं चार अध्यायों के नाम पर न्यूनाधिक बल देने से क्रमशः प्रमाणमत, प्रमेयमत, साध नमत तथा फलमत हो गये हैं। किन्तु ये वास्तव में उपसम्प्रदाय के निकाय के रूप में नहीं हैं। यहाँ मत का अर्थ केवल सिद्धान्त है।

वल्लभ 'मेयाधीनं मानम्' को मानते हैं। वे अलौकिक अर्थ के लिए केवल शब्द-प्रमाण को प्रमाण मानते हैं और लौकिक अर्थ के लिए वे प्रत्यक्ष, अनुमान तथा ऐतिह्य को प्रमाण मानते हैं। शब्द-प्रमाण में वे वेद, स्मृति तथा पुराण को मानते हैं। उनके मत से भागवतपुराण का प्रामाण्य सर्वश्रेष्ठ है क्योंकि वह वेद का उपबृंहण है, ब्रह्मसूत्र का भाष्य है, गायत्री-मंत्र की व्याख्या है तथा व्यास की समाधि-भाषा है साक्षात् हरि या भगवान् श्रीकृष्ण है। मेय को इतना महत्त्व वल्लभाचार्य के पूर्व किसी ने नहीं दिया था।

प्रत्यक्ष इन्द्रियार्थसम्प्रयोगजन्य ज्ञान है। यह छः प्रकार का है, चाक्षुष, स्पार्श, श्रावण, घ्राण, रासन तथा मानस। इस मत में मन एक इन्द्रिय है। इससे भिन्न ४ प्रकार के अन्तःकरण का ज्ञान है। मन का कार्य संकल्प-विकल्प है। उसका ज्ञान संशयकोटि का है। बुद्धि का ज्ञान निश्चय है। अहंकार का ज्ञान स्वप्न है। चित्त का ज्ञान स्वप्नरहित सुषुप्ति में आत्मज्ञान है। मन को एक ओर मानस प्रत्यक्ष से जोड़ा जाता है तो दूसरी ओर संशय से। अतः मन के ये द्विविध व्यापार हैं। अनुमान व्याप्तिजन्य ज्ञान है। व्याप्ति हेतु तथा साध्य का निरुपाधिक साहचर्य है। व्याप्ति के दो भेद हैं, समव्याप्ति और विषमव्याप्ति। जैसे कृतकत्व और अनित्यत्व के मध्य समव्याप्ति है और धूम और अग्नि के मध्य विषमव्याप्ति है। गोस्वामी पुरुषोत्तम अनुमान के दो प्रकार मानते हैं-केवल-व्यतिरेकि और अन्वय-व्यतिरेकि। वे केवलान्वयि अनुमान को नहीं मानते हैं। वे उपमान तथा अनुपलब्धि को स्वतंत्र प्रमाण नहीं मानते हैं और इनका अन्तर्भाव प्रत्यक्ष में करते हैं। वे अर्थापत्ति को भी एक स्वतंत्र प्रमाण मानते हैं। उनका यह मानना वल्लभमत में एक विशिष्टता रखता है। किन्तु

'मेयाधीनं मानम्', इस मत के अनुसार अर्थापत्ति का अन्तर्भाव अनुमान के अन्तर्गत है। इस मत से तीन ही प्रमाण सिद्ध होते हैं, प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द।

ऐतिह्य को वल्लभमत में एक स्वतन्त्र प्रमाण माना जाता है। इसके लिए इतिहास, पुराण तथा जनश्रुतियों की गणना की जाती है। किन्तु इस प्रमाण को परीक्षोपरान्त ही स्वीकारा जाता है। कभी-कभी मिथ्या प्रवाद भी ऐतिह्य के अन्तर्गत आ जाते हैं। उनसे बचने के लिए ऐतिह्य की परीक्षा अपेक्षित है। वैसे ऐतिह्य शब्द-प्रमाण के अन्तर्गत है।

सत्त्वसहिता बुद्धि प्रमाण है। प्रत्यक्ष-ज्ञान में मात्र इन्द्रियों का ही योगदान नहीं है, अपि तु बुद्धि की भी भूमिका है। बालकृष्णभट्ट कहते हैं कि प्रत्यक्ष-ज्ञान में मन, इन्द्रिय और विषय सामान्य ज्ञान के उत्पादक हैं और ज्ञान के विशिष्ट आकारों या रूपों की उत्पत्ति बुद्धि से होती है। इस प्रकार प्रायः जर्मन दार्शनिक काण्ट की भांति वे बुद्धिवाद तथा अनुभववाद का समन्वय करते हैं।

पुनश्च, सुबोधिनी (२/९/३३) के अनुसार विषयताजनितं ज्ञानम् भ्रान्तम् और विषयजनितं (ज्ञानम्) प्रमा है। अर्थात् विषयजन्य ज्ञान प्रमा है और विषयताजन्य ज्ञान भ्रम है। विषयता औपाधिक है, मायिक है। विषय ब्रह्म है। विषय और विषयता का यह अन्तर वल्लभमत का एक वैशिष्ट्य है। विषयता के उत्पत्ति तथा नाश होते हैं। जब शुक्ति में रजत का भ्रम होता है तो रजत मायिक या औपाधिक है। विषय-ज्ञान से यह भ्रम दूर हो जाता है। अतएव वल्लभ अन्यख्यातिवाद को मानते हैं, अन्यथाख्यातिवाद को नहीं। भ्रम का विषय रजत है, वह शुक्ति से अन्य है और शुक्ति की अन्यथाख्याति नहीं है। गोस्वामी पुरुषोत्तम प्रस्थानरत्नाकर (पृ. १७) में इसका वर्णन यों करते हैं-

> 'पूर्वोत्पन्नस्य अनुभवस्य संस्कारात्मना स्थितस्य
> उद्बोधकैः प्राबल्ये मायिकार्थाकारवती बुद्धिवृत्ति-
> र्मायया बहिः क्षिप्यते। तदा सा पुरोवर्तिनं सर्वतः
> अंशतो वा आवृत्य बहिरवभासत इति मायिकस्य अन्यस्यैव
> ख्यानाद् अन्यख्यातिरित्यत्र व्यवह्रियते'।

सभी प्रमाणों को वल्लभवेदान्त स्वतः प्रामाण्य मानता है। यदि प्रमाण के प्रामाण्य को परतः माना जाय तो अनवस्था दोष उत्पन्न होगा। अतएव स्वतः प्रामाण्यवाद ही तर्कसंगत वाद है।

११. शुद्धाद्वैत का प्रभाव

वल्लभ ने शंकर, रामानुज, मध्व तथा निम्बार्क के ब्रह्मवादों का खण्डन किया है और शुद्धाद्वैतवाद का प्रतिपादन किया है जिसमें आनन्द ही ब्रह्म का मुख्य लक्षण है। इसके साथ

पुष्टिमार्ग का प्रतिपादन करते हुए वल्लभ ने सभी वर्णों और जातियों के सदस्यों को एक मोक्षमार्ग प्रदान किया है। चित्रकला, संगीत तथा साहित्य के क्षेत्र में उनके मत का युगान्तरकारी प्रभाव पड़ा है। इसके कारण हिन्दी तथा गुजराती में विपुल भक्तिसाहित्य का सृजन हुआ है। संस्कृत में भी उनका प्रभाव उनके सम्प्रदाय के बाहर भी फैला है। चैतन्य सम्प्रदाय तथा वल्लभसम्प्रदाय दोनों का उद्भव तथा विकास परस्पर सहयोग से हुआ है और दोनों में मधुराभक्ति या रसिक-सम्प्रदाय का जो विकास हुआ है उससे संस्कृत तथा अन्य भारतीय भाषाओं का साहित्य अत्यन्त प्रभावित हुआ है। इसके अतिरिक्त शुद्धाद्वैत के क्षेत्र में वल्लभ का प्रभाव आज तक बना हुआ है। न जाने कितने मनुष्यों ने उनके सम्प्रदाय से ब्रह्मसंबंध स्थापित किया है और भक्ति की उत्कट भूमिकाओं का अनुभव किया है। सम्प्रति वल्लभमत सनातन धर्म का एक अनिवार्य अंग बन गया है। उत्तरी भारत में उसका पूर्ण तादात्म्य कृष्णभक्ति से हो गया है। उसका आनन्दवाद वल्लभोत्तर समस्त वेदान्त का सामान्य मत हो गया है। उत्तरी भारत की संत-परम्परा पर उसका अमिट प्रभाव है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ-

१. वल्लभाचार्य, **अणुभाष्य,** (i) एशियाटिक सोसायटी, कलकत्ता, १९९७।
(ii) प्रकाश और रश्मि सहित, बम्बई, १९२५-१९३१।

२. विट्ठल, **विद्वन्मण्डन,** सुवर्णसूत्र सहित, वाराणसी, १९०८।

३. बालकृष्ण भट्ट, **प्रमेयरत्नार्णव,** हिन्दी अनुवाद सहित, अनुवादक केदारनाथ मिश्र, वाराणसी, १९७१।

४. गिरिधर, **शुद्धाद्वैतमार्तण्ड,** हिन्दी अनुवाद सहित, वाराणसी, १९५६।

५. पुरुषोत्तम, **प्रस्थानरत्नाकर,** चौखम्बा, वाराणसी, १९०९।

६. तेलीवाला, मूलचन्द्र तुलसीदास, **शुद्धाद्वैत ब्रह्मवाद,** (अंग्रेजी में, तेलीवाला के संपूर्ण ग्रन्थ) सं. केदारनाथ मिश्र, वाराणसी, १९८०।

७. वल्लभाचार्य, **तत्त्वार्थदीपनिबन्ध,**
(i) शास्त्रार्थप्रकरण, स्नेहप्रपूरणी, हिन्दी व्याख्या सहित, वाराणसी, १९७०;
(ii) सर्वनिर्णयप्रकरण, आवरण-भंग तथा ब्रजभाषा-व्याख्या सहित, बम्बई, १९०७;
(iii) भागवतार्थप्रकरण, आवरण-भंग, योजना आदि सहित, दो खण्ड, सूरत, १९३४।

८. वल्लभाचार्य, सुबोधिनी, दशम स्कन्ध, १४ खण्ड, बम्बई, १९२२-१९३८।

९. वल्लभाचार्य, सुबोधिनी (एकादश स्कन्ध), बम्बई, १९३३।

१० वल्लभाचार्य, सिद्धान्तरहस्य, ११ टीकाओं सहित, सं. मूलचन्द्र तुलसीदास तेलीवाला, बम्बई, १९२३।

११. वल्लभाचार्य, निरोधलक्षणम्, १२ टीकाओं सहित, सं. मूलचन्द्र तुलसीदास तेलीवाला, बम्बई, १९१६।

१२. वल्लभाचार्य, पुष्टिप्रवाहमर्यादाभेद, चार टीकाओं सहित, सं. मूलचन्द्र तुलसीदास तेलीवाला, बम्बई, १९२४।

१३. गोस्वामी ललितकृष्ण, श्रीवल्लभवेदान्त (वल्लभ अणुभाष्य), हिन्दी अनुवाद सहित निम्बार्काचार्यपीठ, इलाहाबाद, १९७९।

१४. मिश्र, केदारनाथ, अणुभाष्य-समीक्षा, आनन्द प्रकाशन संस्था, वाराणसी, १९८६।

१५. शास्त्री, पी. कण्ठमणि, पुष्टिमार्गीय संस्कृत-वाङ्मय, २ खण्ड, कांकरौली, १९४३, १९४५।

१६. दासगुप्त, डा. सुरेन्द्रनाथ, ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, वालम् ४, कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, १९४९।

१७. गट्टूलाल जी, प्रभंजन मारुतशक्ति, बम्बई,

१८. टंडन, गुरुप्रसाद, मैटीरियल्स फार द स्टडी आफ द पुष्टिमार्ग, द इलाहाबाद यूनिवर्सिटी स्टडीज़, १९३५ में शामिल।

सप्तम अध्याय

कृष्णचैतन्य-वेदान्त का उद्भव और विकास

१. कृष्णचैतन्य का इतिवृत्त

कृष्णचैतन्य-वेदान्त को अचिन्त्यभेदाभेदवाद कहा जाता है। इसके संस्थापक कृष्णचैतन्य थे जिनका बचपन का नाम विश्वम्भर मिश्र था। उनके पिता का नाम जगन्नाथ मिश्र तथा माता का नाम शची था। उनका जन्म नवद्वीप (बंगाल) में सन् १४८५ ई. में हुआ था। उनका गोलोकवास १५३३ ई. में ४८ वर्ष की आयु में हुआ। उनकी दो पत्नियां थीं। पहली पत्नी का नाम लक्ष्मी था जो सर्पदंश से दिवंगत हो गयी थीं। तत्पश्चात् उन्होंने विष्णुप्रिया से विवाह किया था। १५०६ ई. में उनकी भेंट गया में माध्ववेदान्ती ईश्वरपुरी से हुई और उन्होंने उनसे दीक्षा ली। तब से उनका नाम कृष्णचैतन्य हो गया। केशवभारती से उन्होंने संन्यास की दीक्षा ली।

उनके जीवन-चरित संस्कृत तथा बंगला में अनेक विद्वानों ने लिखे हैं। उनमें सर्वश्रेष्ठ कृष्णदास कविराज (१४८६-१५९८) का बंगला महाकाव्य चैतन्यचरितामृत है जिसकी रचना १५८२ ई. में हुई थी। इसके तीन खण्ड हैं-आदिलीला, मध्यलीला और अन्त्यलीला। आदिलीला में चैतन्य के प्रथम २४ वर्षों की इह लीलाओं का वर्णन है जिसके अन्त में उन्होंने संन्यास-दीक्षा ली थी। अन्तिम २४ वर्षों में से उनके प्रथम छः वर्ष भारत-यात्रा में बीते थे और शेष पुरी में। कृष्णचैतन्य के बंगला जीवन-चरितों में वृन्दावनदास कृत **चैतन्यभागवत**, जयानन्द कृत **चैतन्यमंगल**, लोचनदासकृत **चैतन्यमंगल** और कवि कर्णपूरकृत **चैतन्यचन्द्रोदय नाटिका** मुख्य हैं। संस्कृत के जीवनचरितों में कवि कर्णपूर का चैतन्यचरितामृत और मुरारिगुप्त का श्रीकृष्णचैतन्यचरितामृत मुख्य हैं।

कृष्णचैतन्य के नाम से कई लघुग्रन्थ प्रचलित हैं। किन्तु उनमें से केवल शिक्षाष्टक को ही उनकी प्रामाणिक कृति माना जाता है। शिक्षाष्टक में निम्नलिखित ८ श्लोक हैं-

> **चेतोदर्पणमार्जनं भवमहादावाग्निनिर्वापणं,**
> **श्रेयः कैरवचन्द्रिकावितरणं विद्यावधूजीवनम्।**
> **आनन्दाम्बुधिवर्धनं प्रतिपदं पूर्णामृतास्वादनं**
> **सर्वात्मस्नपनं परं विजयते श्रीकृष्णसंकीर्तनम्।। १ ।।**

नाम्नाकारि बहुधा निजसर्वशक्ति-
स्तत्रार्पिता नियमितः स्मरणे न कालः।
एतादृशी तव कृपा भगवन् ममापि
दुर्दैवमीदृशमिहाजनि नानुरागः।। २ ।।

तृणादपि सुनीचेन तरोरिव सहिष्णुना।
अमानिना मानदेन कीर्तनीयः सदा हरिः।। ३ ।।

न धनं न जनं न सुन्दरीं कवितां वा जगदीश कामये।
मम जन्मनि जन्मनीश्वरे भवताद् भक्तिरहैतुकी।। ४ ।।

अपि नन्दतनुज किंकरं पतितं मां विषमे भवाम्बुधौ।
कृपया तव पादपंकजस्थितधूलीसदृशं विचिन्तये।। ५ ।।

नयनं गलदश्रुधारया वदनं गद्गदरुद्धया गिरा।
पुलकैर्निचितं वपुः कदा तव नामग्रहणे भविष्यति।। ६ ।।

युगायितं निमिषेण चक्षुषा प्रावृषायितम्।
शून्यायितं जगत् सर्वं गोविन्द-विरहेण मे ।। ७ ।।

आश्लिष्य वा पादरतां पिनष्ठ,
मामदर्शनान्मर्महतां करोतु वा।
यथा तथा वा विदधातु लम्पटो
मत्प्राणनाथस्तु स एव नापरः।। ८ ।।

कृष्णचैतन्य को गौराङ्ग महाप्रभु कहा गया है। उनके अनुयायी गण उन्हें साक्षात् कृष्ण और राधा का सम्मिलित अवतार मानते हैं। उनके मत से भागवतपुराण का निम्नलिखित श्लोक कृष्णचैतन्य के आविर्भाव का सूचक हैः-

कृष्णवर्णं त्विषा कृष्णं साङ्गोपाङ्गास्त्रपार्षदम्।
यज्ञैः संकीर्तनप्रायैर्यजन्ति हि सुमेधसः।।

(भागवतपुराण ११/५/३२)

इस श्लोक को स्पष्ट करते हुए जीवगोस्वामी ने लिखा है-

अन्तःकृष्णं बहिर्गौरं दर्शिताङ्गादिवैभवम्।
कलौ संकीर्तनाद्यैः स्मः कृष्णचैतन्य-माश्रिताः।।

(जीवगोस्वामी : तत्त्वसन्दर्भ २)।

वास्तव में कृष्णचैतन्य राधाभाव से आविष्ट हो जाते थे। कभी-कभी वे श्रीकृष्ण के आवेश में भी आ जाते थे। कहते हैं, एक बार पुरी में वे चतुर्भुज तथा षड्भुज विष्णु के रूप में प्रकट हो गये थे। उनके षड्भुजः रूप में छः हाथ थे जिनमें से दो हाथों में धनुष-बाण थे, दो हाथ मुरलीवादन में लगे थे और शेष दो हाथों में दण्ड तथा कमण्डलु थे। वास्तव में कृष्णचैतन्य ने बंगाल, उड़ीसा और उत्तर प्रदेश में कृष्णभक्ति के उस प्रकार का प्रचार किया था, जिसे प्रेमलक्षणभक्ति या दशधाभक्ति या रामानुगाभक्ति कहा जाता है। लाखों जनों को उन्होंने कृष्णभक्त बना दिया था। अतः गौरांग महाप्रभु के रूप में उनकी पूजा उनके जीवनकाल में ही की जाने लगी थी। कहीं-कहीं षण्मुख गौरांग की मूर्ति की पूजा की जाती है जिसके दक्षिणभाग में श्रीकृष्ण हैं और वामभाग में श्रीराधा।

कृष्णचैतन्तय के ऊपर विद्यापति और चण्डीदास के पदों का, जयदेव के गीतगोविन्द का तथा लीलाशुक के कृष्णकर्णामृत और ब्रह्मसंहिता का बड़ा प्रभाव था। माधुर्य-भाव की भक्ति को ही उन्होंने विशेषरूप से अपनाया था। यह सर्वप्रथम व्रजगोपियों द्वारा की गई भक्ति है।

कृष्णचैतन्य के मत को संक्षेप में विश्वनाथ चक्रवर्ती ने यों व्यक्त किया है-

आराध्यो भगवान् व्रजेशतनयस्तद्धाम वृन्दावनं
रम्या काचिदुपासना व्रजवधूवर्गेण या कल्पिता।
शास्त्रं भागवतं प्रमाणममलं प्रेमा पुमर्थो महान्
श्रीचैतन्यमहाप्रभोर्मतमिदं तत्रादरो नः परः।।

भारतीय धर्म और दर्शन में उनके आविष्कारों का वर्णन करते हुए कहा गया है-

प्रेमा नामाद्भुतार्थः श्रवणपथगतः कस्य नाम्नां महिम्नः
को वेत्ता कस्य वृन्दावनविपिनमहामाधुरीषु प्रवेशः।
को वा जानाति राधां परमरसचमत्कारमाधुर्यसीमा-
मेकश्चैतन्यचन्द्रः परमकरुणया सर्वमाविश्चकार।।

(प्रबोधानन्दसरस्वतीकृत श्रीचैतन्यचन्द्रामृतम् १३०)।

अर्थात् प्रेम परम पुरुषार्थ है, इसको किसने पहले कहा? नाम-महिमा को किसने पहले बताया? किसने नामसंकीर्तन का प्रचार किया? वृन्दावन के माधुर्य को किसने खोजा? राधा को चैतन्यदेव के पहले कौन जानता था? इन सब का आविष्कार कृष्णचैतन्य महाप्रभु ने ही किया।

वास्तव में कृष्णचैतन्य ने जितने मौखिक उपदेश दिये उतने लिखित ग्रन्थों की रचना नहीं की। उनके उपदेशों को लेकर ही उनकी जीवनियां रची गयी हैं। उनका इतना प्रबल प्रभाव पड़ा कि कृष्णचैतन्यमत का कालान्तर में विपुल प्रचार-प्रसार हुआ।

२. कृष्णचैतन्यवेदान्त का विकास-क्रम

कृष्णचैतन्य-वेदान्त के विकास में निम्नलिखित अवस्थाएं उल्लेखनीय हैं:-

१. आरंभिक अवस्था

जिसमें कृष्णचैतन्य और उनके सहयोगी नित्यानन्द तथा अद्वैताचार्य ने दशधा भक्ति का प्रचार और सभी मनुष्यों के लिए भक्ति के द्वार को खोल दिया। धर्म और जाति के बन्धनों को तोड़कर लोग चैतन्य महाप्रभु के शिष्य हुए। एक ओर उड़ीसा के राजा प्रतापरुद्रदेव और उनके मंत्री रामानन्द राय उनके शिष्य हुए तो दूसरी ओर सर्वहारा वर्ग के जगई और मधई भी उनके शिष्य हुए। नित्यानन्द को तो बलराम का अवतार ही माना जाता है जैसे चैतन्य महाप्रभु को श्रीकृष्ण का अवतार। उनके बारह शिष्य थे जिन्हें द्वादश गोपाल कहा जाता है। इस अवस्था में लोगों ने कृष्णचैतन्य और नित्यानन्द के जीवन में आदर्श भक्त के दर्शन किये। कृष्णचैतन्य ने कहा कि मेरा मत वही है जो भागवत का है और भागवतपुराण ही ब्रह्मसूत्र का भाष्य है। श्रीधरकृत भागवतटीका (भावदीपिका) को उनहोंने पूर्णतया स्वीकारा।

२. भक्तिशास्त्र की अवस्था

इस वेदान्त की दूसरी अवस्था में भक्तिशास्त्र के रूप में चैतन्यमत का प्रतिष्ठित होना है। इसमें षड्गोस्वामियों का योगदान है। उनके नाम हैं रूपगोस्वामी, सनातन गोस्वामी, रघुनाथदास गोस्वामी, रघुनाथभट्ट गोस्वामी, गोपालभट्ट गोस्वामी और जीवगोस्वामी। इनमें सर्वश्रेष्ठ जीवगोस्वामी हैं जिन्होंने चैतन्यमत को एक दार्शनिक प्रणाली के रूप में विकसित किया। वे रूपगोस्वामी और सनातन गोस्वामी के भतीजे थे। वे दोनों गोस्वामी सहोदर भ्राता थे। उन्होंने ही सर्वप्रथम चैतन्यमत को भागवतपुराण के आधार पर प्रतिष्ठित किया। इन तीनों गोस्वामियों की कृतियों का विवेचन आगे किया जायेगा। अन्य गोस्वामियों में गोपालभट्ट गोस्वामीकृत हरिभक्तिविलास है जिसके दो संस्करण हैं-लघु हरिभक्तिविलास और

बृहद् हरिभक्तिविलास। यह वैधी भक्ति का ग्रन्थ है। इसमें वैष्णव-आचार-अनुष्ठान, नित्य और नैमित्तिक कर्म तथा तत्सबन्धी नियमों का सप्रमाण वर्णन है। रघुनाथदास गोस्वामी कृष्णचैतन्य के साथ पुरी में १६ वर्ष रहे थे। उन्होंने कृष्णचैतन्य के जीवन पर एक कड़चा लिखा था। इसके अतिरिक्त उनके रचित स्तोत्रों का एक संग्रह है जिसे स्तवावली कहा जाता है। रघुनाथ भट्ट गोस्वामी की कोई रचना नहीं है। वे काशी में रहते थे और भागवत का सुन्दर तथा सरल और सरस प्रवचन करते थे।

३. पृथक् वेदान्त-मत की अवस्था

जीवगोस्वामी के अनन्तर कृष्णचैतन्य-वेदान्त की शास्त्रीय व्याख्या आरम्भ हुई। इसमें विश्वनाथ चक्रवर्ती, राधादामोदर, बलदेव विद्याभूषण प्रभृति विद्वानों की कृतियां हैं। इस अवस्था में उपनिषद्, श्रीमद्भगवद्गीता तथा ब्रह्मसूत्र पर कृष्णचैतन्य मतानुसारी भाष्य लिखे गये और कुछ प्रकरण-ग्रन्थों की भी रचना हुई, जैसे राधादामोदर कृत वेदान्तस्यमन्तक और बलदेवविद्याभूषणकृत सिद्धान्तदर्पण तथा सिद्धान्तरल। इस अवस्था में बलदेव विद्याभूषणकृत ब्रह्मसूत्र का गोविन्दभाष्य तथा विश्वनाथ चक्रवर्ती कृत गीताभाष्य और बलदेव विद्याभूषणकृत गीता की भूषणटीका का विशेष महत्त्व है। उपनिषदों के भाष्य के क्षेत्र में बलदेव विद्याभूषण और विश्वनाथ चक्रवर्ती ने गोपालतापिनी उपनिषद् पर टीकाएं लिखीं। इनके पूर्व जीवगोस्वामी ने भी इस उपनिषद् पर सुखबोधिनी नामक टीका लिखी थी। इस प्रकार इस अवस्था तक पहुंचते-पहुंचते चैतन्यवेदान्त के ग्रन्थ चारों प्रस्थानों पर अर्थात् उपनिषद्, भगवद्गीता, ब्रह्मसूत्र और भागवतपुराण पर हो गये और वह पूर्णरूप से अचिन्त्यभेदाभेदवाद के रूप में प्रतिष्ठापित कर दिया गया। गोविन्दभाष्य को इस मत की एक युगान्तरकारी घटना माना जा सकता है। अतः इसके अनन्तर चैतन्यवेदान्त की अवस्था को गोविन्दभाष्योत्तर अवस्था कहा जा सकता है।

४. गोविन्दभाष्योत्तर अवस्था

बलदेवविद्याभूषण ने १७६४ ई. जीवगोस्वामी की स्तवमाला पर एक टीका लिखी थी। उनके दो शिष्य थे नन्दमिश्र और उद्धवदास। नन्दमिश्र ने उनके सिद्धान्तदर्पण पर एक टीका लिखी है। इस प्रकार १८वीं शती के अन्त तक के समय को कृष्णचैतन्यवेदान्त की तीसरी अवस्था के अन्दर रखा जा सकता है। उसकी चौथी अवस्था १६वीं शती से आरम्भ होती है जो आज तक चल रही है। इस अवस्था में बंगला, हिन्दी और अंग्रेजी में इस मत के अनेक ग्रन्थों के अनुवाद हुए तथा अनेक मौलिक ग्रन्थ लिखे गये। संस्कृत में भी कुछ ग्रन्थ लिखे गये हैं जिनमें बाबा कृष्णदास और बाबा हरिदास शास्त्री तथा उनके शिष्य राधाकृष्णदास गोस्वामी मुख्य हैं। यह अवस्था टीका-टिप्पणी तथा शोध-प्रबन्ध या

अनुसन्धान की अवस्था है जिसमे प्राचीन मतों के अनुसन्धान तथा विवेचन होते हैं और उनमें कोई मौलिक योगदान नहीं होता है।

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है कि चैतन्यमत के मुख्य विचारक सनातन गोस्वामी, रूपगोस्वामी, जीवगोस्वामी और बलदेव विद्याभूषण हैं। अतएव यहां उनके ग्रन्थों के पृथक् विवेचन किये जाते हैं।

३. सनातन गोस्वामी

सनातन गोस्वामी और रूपगोस्वामी कर्णाटक के ब्राह्मण थे। वे मुसलमान हो गये थे और उनके नाम शकर मलिक और दबीर खास हो गये थे। वे बंगाल के नवाब हुसैन शाह के यहां उच्च अधिकारी थे। पहले दबीर खास चैतन्यदेव के प्रभाव में आये और प्रयाग में त्रिवेणी तट पर उनसे भेंट की। वहीं वे चैतन्यदेव के शिष्य हो गये और उनका नाम रूपगोस्वामी हो गया। वे वृन्दावन में रहने लगे। बाद में उनके बड़े भाई भी सनातन गोस्वामी होकर चैतन्यदेव के शिष्य बने। वे दोनों भाई वृन्दावन में विरक्त वैष्णव का जीवन बिताते थे। दोनों ही श्रेष्ठ शास्त्रकार थे।

सनातन गोस्वामी का जन्म १४६० ई. में और गोलोकवास १५६१ ई. में हुआ था। उनकी निम्नलिखित रचनाएं हैं-

१. बृहद्भागवतामृतम्

इसमें आख्यायिका द्वारा कृष्णलीला, रस, भाव तथा सिद्धान्त का अद्वितीय प्रतिपादन है। इसके दो खण्ड हैं- भगवत्कृपासारनिर्धारण और गोलोकमाहात्म्य। प्रत्येक खण्ड में सात अध्याय हैं। उत्तरा ने अपने पुत्र परीक्षित से पूछा था-"पुत्र! समय बहुत थोड़ा रह गया है। फिर भी तुमने विगत सात दिनों में जो कुछ सुना, अनुभव और मनन किया, उसका सार मुझे सुना दो।" बृहद्भागवतामृत में उत्तरा के इस प्रश्न का बड़ा मार्मिक उत्तर दिया गया है। इससे यह भागवतपुराण का सारांश हो गया है। इसमें इस बात की खोज की गई है कि सर्वश्रेष्ठ भक्त कौन है। इस पर स्वयं सनातनगोस्वामी ने दिग्दर्शिनी नामक टीका लिखी है। रूपगोस्वामी ने इसका संक्षेप तैयार किया है जिसे लघु भागवतामृत कहा जाता है। इस टीका-विस्तार से इस ग्रन्थ के महत्त्व का अनुमान किया जा सकता है। यह एक श्रेष्ठ सिद्धान्तग्रन्थ है। वास्तव में यह भागवतपुराण के परिशिष्ट या पूरक के रूप में प्रतिष्ठित है।

२. बृहत्तोषिणी

यह भागवतपुराण के दशम स्कन्ध की टीका है। जीवगोस्वामी ने इसका सारांश तैयार किया है जिसका नाम वैष्णवतोषिणी है। रासपंचाध्यायी, भ्रमरगीत और वेदस्तुति पर यह

टीका प्रकाशित है। सनातन गोस्वामी चैतन्यदेव तथा श्रीधरस्वामी को अपनी टीका का प्रेरक मानते हैं। वे कहते हैं-

> श्रीधरस्वामिपादास्तान् प्रपद्ये दीनवत्सलान्।
> निजोच्छिष्टप्रसादेन ये पुष्णन्त्याश्रितं जनम्।।
> वन्दे चैतन्यदेवं तं तत्तद् व्याख्याविशेषतः।
> योऽस्फोरयन्मे श्लोकार्थान् श्रीधरः स्वाम्यदीपितान्।।

वैष्णवतोषिणी में जीवगोस्वामी कहते हैं कि इस टीका में, श्रीधरस्वामी की टीका में जो अव्यक्त और अस्फुट रह गया है उसका प्रकाशन किया गया है-

> स्वामिपादैर्न यद् व्यक्तं यद् व्यक्तं चास्फुटं क्वचित्।
> टिप्पणी दशमे तत्र ज्ञेयं वैष्णवतोषिणी।।

३. हरिभक्तिविलास

ऊपर गोपालभट्ट गोस्वामी की जिस कृति का उल्लेख है वह वास्तव में सनातन गोस्वामी और गोपालभट्ट गोस्वामी की संयुक्त कृति है। यह चैतन्यसम्प्रदाय का एक मान्य ग्रन्थ है और इसके अनुसार मूर्तियों के निर्माण, प्रतिष्ठा तथा पूजन किये जाते हैं।

४. रूपगोस्वामी

रूपगोस्वामी का जन्म १४६२ ई. और गोलोकवास १५६१ ई. में हुए थे। उनका गोलोकवास सनातन गोस्वामी के गोलोकवास के कुछ माह बाद हो गया था। वे पूरे एक सौ वर्ष जीवित रहे और उन्होंने अनेक प्रामाणिक ग्रन्थों की रचना की जिनमें निम्नलिखित मुख्य हैं-

१. भक्तिरसामृतसिन्धु

यह भक्तिशास्त्र का मूलग्रन्थ है। इसके कारण रूपगोस्वामी भक्तिप्रस्थान के संस्थापक आचार्य माने जाते हैं। इसके ऊपर जीवगोस्वामी ने दुर्गमसङ्गमनी नामक टीका लिखी है और विश्वनाथ चक्रवर्ती ने भक्तिरसामृतसिन्धुबिन्दु नामक ग्रन्थ में इसका संक्षेप प्रस्तुत किया है।

भक्तिरसामृतसिन्धु भक्तिरस को मुख्य रस तथा अन्य रसों को गौण रस या उपरस सिद्ध करता है। इसके चार भाग हैं-पूर्व, दक्षिण, पश्चिम और उत्तर। प्रत्येक भाग में कई लहरियां हैं। पूर्वभाग में भक्तिभेद का निरूपण है, दक्षिणभाग में सामान्य भक्ति का वर्णन है और पश्चिमभाग में मुख्य भक्तिरस का विवेचन है जिसके अन्दर शान्त, दास्य, सख्य,

वात्सल्य और मधुर रस आते हैं। उत्तरभाग में गौण भक्तिरस का निरूपण है जिसमें हास्य, करुण, रौद्र, वीर, भयानक. बीभत्स, और अद्भुत-ये सात रस गौण भक्तिरस माने गये हैं। मुख्य रस भक्तिरस है। भक्तिरस का स्थायी भाव लौकिक रति नहीं है, अपितु कृष्णरति है। वह अप्राकृत और मायातीत है तथा भगवान् श्रीकृष्ण की स्वरूपशक्ति की विशेष वृत्ति है। उसके विषय आलम्बन विभाव श्रीकृष्ण हैं और आश्रयालम्बन विभाव श्रीकृष्ण के परिकरगण हैं। उसके सभी अनुभाव और व्यभिचारी भाव चिद्रूप हैं। 'रसो वै सः', इस उपनिषद्वाक्य के आधार पर श्रीकृष्ण को साक्षात् रस माना जाता है। उस रस का जो भागीदार होता है उसे ही भक्तिरस की प्राप्ति होती है। भक्ति का लक्षण करते हुए इसमें कहा गया है कि अन्य कामनाओं से रहित, ज्ञान, कर्म, इत्यादि से अनावृत और अनुकूलता-भाव से श्रीकृष्ण का अनुशीलन उत्तमा भक्ति है-

"अन्याभिलाषिताशून्यं ज्ञानकर्माद्यनावृतम्।
आनुकूल्येन कृष्णानुशीलनं भक्तिरुत्तमा"।

(भक्तिरसामृतसिन्धु १/११)।

यहां कृष्ण शब्द का अर्थ ईश्वर है जिसके प्रमाण में ब्रह्मसंहिता का निम्न श्लोक उद्धृत किया जाता है-

"ईश्वरः परमः कृष्णः सच्चिदानन्दविग्रहः।
अनादिरादिर्गोविन्दः सर्वकारणकारणम्"।।

सालोक्य, सामीप्य, सार्ष्टि, सारूप्य और सायुज्य (एकत्व) -इन पांच प्रकार की मुक्तियों को भक्तगण भक्ति के सामने तुच्छ समझते हैं। वे मुक्ति या भोग को भी हेय मानते हैं। मुक्ति तो ज्ञान से मिल जाती है और मुक्ति यज्ञ, कर्म आदि पुण्य से प्राप्त होती है, किन्तु भक्ति इनसे नहीं मिलती है। वह सुदुर्लभ है। जब तक भुक्ति और मुक्ति की स्पृहा है तब तक भक्ति का उदय नहीं हो सकता है-

"भुक्तिमुक्तिस्पृहा यावत् पिशाची हृदि वर्तते।
तावद् भक्तिसुखस्यात्र कथमभ्युदयो भवेत्"।।

(भक्तिरसामृतसिन्धु २/१/२२)।

जब भगवान् श्रीकृष्ण की अहैतुकी कृपा होती है तभी कोई विरला व्यक्ति भक्ति प्राप्त करता है। फिर भी सामान्यतः भक्ति को प्राप्त करने की श्रद्धा, साधुसंग आदि नौ अवस्थाएं हैं-

"आदौ श्रद्धा ततः साधुसङ्गोऽपि भजनक्रिया।
ततोऽनर्थनिवृत्तिः स्यात् ततो निष्ठा शुचिस्ततः।।
अथासक्तिस्ततो भावस्ततः प्रेमाऽभ्युदेति च।
साधकानामयं प्रेम्णः प्रादुर्भावे भवेत्क्रमः"।।

(भक्तिरसामृतसिन्धु १/४/१५-१६)।

भक्ति के तीन प्रकार हैं-साधनभक्ति, भावभक्ति और प्रेमाभक्ति। जो भक्ति इन्द्रियों के व्यापार से साधित होती है और जिसके द्वारा भावभक्ति की सिद्धि होती है उसे साधनभक्ति कहते हैं। वह दो प्रकार की है- वैधी और रागानुगा। जो शास्त्रविधि से प्रवृत्त होती है वह वैधी भक्ति है। उत्तम, मध्यम और कनिष्ठ भेद से उसके तीन अधिकारी है। जो शास्त्रवचन तथा युक्ति दोनों से दृढ़ निश्चय वाला है वह उत्तम अधिकारी है। मध्यम अधिकारी वह है जो शास्त्र और युक्ति में निपुण नहीं है, किन्तु श्रद्धावान् है। कनिष्ठ अधिकारी वह है जो शास्त्र में निपुण नहीं है और साथ ही जो दुर्बल श्रद्धा से युक्त है।

वैधी भक्ति के ६४ अंग हैं जिनमें तिलक, प्रणाम, नाम-ग्रहण (दीक्षा), स्मरण, ध्यान, अर्चन, आरती आदि शामिल हैं। सामान्यतया नवधा भक्ति वैधी भक्ति के नौ प्रकार हैं।

रागानुगा भक्ति वह भक्ति है जो रागात्मिका भक्ति का अनुकरण करती है। रागात्मिका भक्ति व्रजवासी जनों की भक्ति है। उसके आश्रयालम्बन विभाव श्रीकृष्ण के परिकरगण हैं। रागात्मिका भक्ति दो प्रकार की है-कामरूपा और सम्बन्धरूपा। गोपियों की भक्ति कामरूपा है और नन्द, यशोदा आदि की भक्ति सम्बन्धरूपा है। गोपियों में मुख्य राधा हैं। उनकी और सखियां हैं जिनके नाम हैं (१) ललिता, (२) विशाखा, (३) चित्रा, (४) इन्द्रलेखा, (५) चम्पकलता, (६) रंगदेवी, (७) तुङ्गविद्या और (८) सुदेवी। प्रत्येक यूथेश्वरी हैं अर्थात् प्रत्येक की भी सखियां हैं। इसी प्रकार श्रीराधा की मुख्यतः ८ अनुचरी हैं जिन्हें मंजरी कहा जाता है। इनके नाम हैं (१) रूपमंजरी, (२) जीवमंजरी, (३) अनंगमंजरी, (४) रसमंजरी, (५) विलासमंजरी, (६) प्रेममंजरी (७) रागमंजरी, और (८) कस्तूरीमंजरी। ये सब श्रीराधा और उनकी सखियों की सेवा करती हैं और श्रीराधा तथा श्रीकृष्ण के संभोग के अवसर प्रदान करने में सेवारत रहती हैं। इनकी स्वयं की भोगेच्छा नहीं रहती है। इस तथ्य को सत्यापित करने के लिए एक बार श्रीराधाजी ने मणिमंजरी की परीक्षा ली। उन्होंने उसे बुलवाया और कहा कि आज तुम जाओ, श्रीकृष्ण के साथ संभोग करो। किन्तु मणिमंजरी ने इसको ठुकरा दिया और कहा कि मेरी उसकी इच्छा नहीं है। उसका देह सिद्ध देह है। प्रत्येक भक्त को इसी प्रकार सिद्ध देह प्राप्त करने के लिए किसी मंजरी को गुरु करके उसका अनुगमन करना पड़ता है। मणिमंजरी की कथा यों अभिव्यक्त है-

"त्वया यदुपभुज्यते मुरजिदङ्गसङ्गे सुखं
तदेव बहु जानती स्वयमवाप्तितः शुद्धधीः।
मया कृतविलोभनाप्यधिकचातुरीचर्यया
कदापि मणिमंजरी न कुरुतेऽभिसारस्पृहाम्"।।

श्रीकृष्ण नित्यकिशोर हैं और श्रीराधा नित्यकिशोरी हैं। उनके सखा तथा सखियां भी किशोर हैं। भागवत (१०/३८/२६ और १०/४४/८) में कृष्ण और बलराम को उस समय भी किशोररूप में देखा गया था जब वे सामान्यजनों की दृष्टि में बालक थे-

किशोरौ श्यामलश्वेतौ श्रीनिकेतौ बृहद्भुजौ।

बाल्य और पौगण्ड अवस्थाएं उनके नित्यकैशोर के धर्ममात्र हैं, वे कभी यौवन तथा वार्धक्य को प्राप्त नहीं करते हैं।

इसी प्रकार रागानुगाभक्ति भी दो प्रकार की है-कामानुगा और संबन्धानुगा। ये दोनों भक्ति प्रकृत देह तथा सिद्ध देह (अन्तश्चिन्तित देह) से की जाती हैं। प्रकृत देह से कामानुगा भक्ति कैसे की जाय? इसके लिए रूप, सनातन आदि गोस्वामी प्रमाण हैं। अर्थात् जैसे उन्होंने भक्ति की, वैसे ही साधकों को भी करनी चाहिए। सिद्ध देह से कामानुगाभक्ति करने का तात्पर्य है कामरूप रागानुगा भक्ति के नित्यपरिकर श्रीरूपमंजरी, श्रीरतिमंजरी आदि में से किसी एक का आनुगत्य। इसी प्रकार संबन्धानुगा के भी दो प्रकार समझना चाहिए। अपने में ही श्रीकृष्ण के पिता, माता, सखा, दास आदि की भावना करके भक्ति करना संबन्धानुगा भक्ति है।

शुद्धसत्त्वविशेष प्रेमरूपी सूर्य की किरणों के समान रुचि द्वारा चित्र को द्रवीभूत करने वाली प्रीति भावभक्ति है।

"शुद्धसत्त्वविशेषात्मा प्रेमसूर्यांशुसाम्यभाक्।
रुचिभिश्चित्तमासृण्यकृदसौ भाव उच्यते"।।

(भक्तिरसामृतसिन्धु १/३/१)।

वह प्रेम की प्रथम अवस्था है। उसके दो प्रकार हैं- स्थायीभावरूपा और संचारीभावरूपा। दोनों के विधिवत् उदाहरण भक्तिरसामृतसिन्धु में दिये गये हैं। अन्त में प्रेमाभक्ति आती है। जब भाव की गाढ़ता से साधक का चित्त भलीभांति द्रवित हो जाता है तो सान्द्र-भाव को प्रेमाभक्ति कहते हैं-

"सम्यङ्मसृणितस्वान्तो ममत्वातिशयाङ्कितः।
भावः स एव सान्द्रात्मा बुधैः प्रेमा निगद्यते"।।

(भक्तिरसामृतसिन्धु १/४/१)।

यह प्रेम द्विविध है-भाव से उत्पन्न और भगवत्कृपा से उत्पन्न।

(२) उज्जवलनीलमणि

यद्यपि पंचभक्तिरसाचार्य रूपगोस्वामी ने शान्त, दास्य, सख्य, वात्सल्य, और मधुर इन पांच रसों का सम्यक् वर्णन भक्तिरसामृतसिन्धु में कर दिया था, तथापि उनको उससे रसोपासना की तृप्ति नहीं हुई थी। अतएव केवल मधुररस को लेकर उन्होंने उज्ज्चलनीलमणि की रचना की। इस पर जीवगोस्वामी की लोचनरोचनी और विश्वनाथ चक्रवर्ती की आनन्दचन्द्रिका तथा किरण नामक तीन टीकाएं हैं। उज्जवलनीलमणि नायिका-भेद का ग्रन्थ है। इसमें माधुर्य (श्रृंगाररस) को रसराज माना गया है। यहां विषयालम्बन विभाव श्रीकृष्ण हैं और उनकी प्रेयसी (व्रजगोपी) आश्रयालम्बन विभाव हैं। इसमें व्रजगोपिकाओं का श्रीकृष्ण के साथ संयोग तथा श्रीकृष्ण से वियोग (विप्रलम्भ) दोनों प्रकार के श्रृंगार का वर्णन है।

नायक और नायिका के भेदों के साथ उनके गुणों को क्रमशः श्रीकृष्ण और व्रजगोपिकाओं में दिखाया गया है। प्रसिद्ध है कि श्रीकृष्ण की आठ पटरानियां थीं-रुक्मिणी, सत्यभामा, जाम्बवती, कालिन्दी, शैव्या (मित्रविन्दा) , भद्रा, कौशल्या (नग्नजिति) तथा माद्री (लक्ष्मणा) ।

ये सब श्रीकृष्ण की स्वकीया हैं। व्रजगोपिकाएं उनकी परकीया हैं। उनमें मुख्य हैं-राधा और चन्द्रावली। प्रत्येक की कई सखियां हैं। राधा वृन्दावनेश्वरी हैं और श्रीकृष्ण की प्रियतमा हैं। इन सबकी कृष्ण के प्रति जो रति है उसे मधुरा-रति कहा गया है। वह साधारणी, समंजसा और समर्था के भेद से तीन प्रकार की है जो क्रमशः मणि, चिन्तामणि तथा कौस्तुभमणि के समान बताई गयी हैं। कुब्जा में साधारणी रति, रुक्मिणी आदि महिषीगण में समंजसा रति और व्रजगोपिकाओं में समर्था रति है। जो रति गाढ़ नहीं होती और जिसका उद्भव श्रीकृष्ण के दर्शन से होता है तथा जिसका मूलकारण संभोगेच्छा है वह साधारणी रति है। उस गाढ़ रति को समंजसा कहते हैं जो श्रीकृष्ण के रूप, गुण आदि से उत्पन्न हो, जिसमें पत्नीत्व का अभिमान हो और जिसमें कभी-कभी संभोगेच्छा भी जागृत हो। विशेष प्रकार की संभोगेच्छा जब तादात्मता प्राप्त करती है तो उसे समर्था रति कहते हैं। जैसे मणि से मूल्यवान् चिन्तामणि है और चिन्तामणि से मूल्यवान् कौस्तुभमणि है जो श्रीकृष्ण के वक्षःस्थल पर विराजमान है, वैसे ही साधारणी रति, समंजसा रति और समर्था रति में तारतम्य है। समर्था रति ही प्रौढ़ होकर महाभाव-दशा को प्राप्त करती है। किन्तु

लेखक का कहना है कि पाठक को भक्तवत् व्यवहार करना चाहिए, कृष्णवत् नहीं।

"वर्तितव्यं शमिच्छद्भिर्भक्तवन्न तु कृष्णवत्।
इत्येवं भक्तिशास्त्राणां तात्पर्यस्य विनिर्णयः"।।

(उज्ज्वलनीलमणि पृ. २३)।

वास्तव में श्रीकृष्णरति दृढ़ हो जाने पर प्रेम या प्रीति का रूप ले लेती है। प्रेम क्रमशः बढ़कर स्नेह, मान, प्रणय, राग, अनुराग एवं भाव में परिणत हो जाता है। अनुराग की उत्कर्ष-दशा भाव है। यही भाव महाभाव है। यह स्वसंवेद्य दशा है। यह केवल व्रजगोपिकाओं द्वारा संवेद्य है। यह रूढ़ तथा अधिरूढ़ भेद से दो प्रकार का है। जिस अवस्था में समस्त सात्त्विक भाव (अश्रु, कम्प, पुलक आदि) उद्दीप्त होते हैं उसे रूढ़ महाभाव कहा जाता है। जब रूढ़ महाभाव में अनुभूत किसी एक अनुभाव को अनिर्वचनीय विशिष्टता प्राप्त होती है तो उसे अधिरूढ़ महाभाव कहा जाता है। यह भी द्विविध है-मोदन और मादन। जब श्रीकृष्ण और राधा दोनों में सभी उद्दीप्त भाव विशिष्टता (विशिष्ट सौष्ठव) धारण करते हैं तो वह मोदन अधिरूढ़ महाभाव है। यह मोदनभाव एकमात्र श्रीराधा के यूथ में ही संभव है, अन्यत्र नहीं। यह ह्लादिनी शक्ति का सुविलास है। पुनश्च, जब प्रेम में राधा और कृष्ण दोनों के देह विगलित होकर एक हो जाते हैं तो वह मादन अधिरूढ़ महाभाव है। ऐसा सामरस्य न तो शिव-पार्वती का है न रुक्मिणी तथा श्रीकृष्ण का और न लक्ष्मी तथा विष्णु का। ऐसा केवल राधा-कृष्ण का प्रेम है। राधाकृष्ण के भक्तों को इन लीलाओं का स्मरण, ध्यान तथा मनन करना चाहिए। उनको रागानुगाभक्ति का ही अधिकार है, रागात्मिका भक्ति का नहीं। अतएव उन्हें श्रीकृष्ण या श्रीराधा की भांति व्यवहार नहीं करना चाहिए-ऐसा रूपगोस्वामी आदि चैतन्यानुयायियों का सुनिश्चित अभिमत है।

५. जीवगोस्वामी

जीवगोस्वामी चैतन्यसम्प्रदाय के सर्वश्रेष्ठ दार्शनिक माने जाते हैं। उनका जन्म १५११ ई. में और गोलोकवास १५९६ ई. में हुए थे। उनके पिता का नाम वल्लभ था, उन्हें अनुपम भी कहते थे। वे रूप और सनातन के सगे भाई थे। जीवगोस्वामी भक्त, विरक्त, दार्शनिक और साहित्यकार थे। साहित्य में उनका गोपालचम्पू विख्यात है जिसमें श्रीकृष्ण की बाललीलाओं का वर्णन है। वे रूप और सनातन को गुरु मानते थे और उन्हीं को प्रसन्न करने के लिए ग्रन्थ लिखे। उनकी प्रमुख रचनाएं भागवतपुराण से सम्बन्धित हैं। उनमें क्रमसन्दर्भ और बृहत्क्रमसन्दर्भ भागवत की टीकाएं हैं और षट्सन्दर्भ एक विपुलकाय स्वतंत्र ग्रन्थ है जिसमें तत्त्वसन्दर्भ, भगवत्सन्दर्भ, परमात्मसन्दर्भ, श्रीकृष्णसन्दर्भ, भक्तिसन्दर्भ तथा प्रीतिसन्दर्भ नामक छः खण्ड हैं। क्रम-सन्दर्भ को भी उन्होंने इसी क्रम से सप्तम सन्दर्भ

कहा है। क्रमसन्दर्भ सम्पूर्ण भागवत की संक्षिप्त टीका है। बृहत्क्रमसन्दर्भ केवल ब्रह्मस्तुति (भागवत १०/१४), रासपंचाध्यायी (भागवत १०/२६-३३), भ्रमरगीत (भागवत १०/४७) और वेदस्तुति (भागवत १०/८७) की टीका है। भागवत के दशम स्कन्ध पर उनकी वैष्णवतोषिणी टीका है जो सनातन की बृहत्तोषिणी टीका की उपटीका या टिप्पणी है। उनके सभी ग्रन्थों में मौलिकता तथा पाण्डित्य की छाप है किन्तु जिस ग्रन्थ के ऊपर उनकी ख्याति निर्भर है वह षट्सन्दर्भ है जिन पर उन्होंने ही सर्वसंवादिनी नामक टीका भी लिखी है। सर्वसंवादिनी सहित षट्सन्दर्भ चैतन्यमत की सर्वश्रेष्ठ कृति है।

सन्दर्भ का अर्थ बताते हुए बलदेव विद्याभूषण तत्त्वसन्दर्भ की अपनी टीका में निम्न श्लोक उद्धृत करते हैं-

"गूढार्थस्य प्रकाशश्च सारोक्तिः श्रेष्ठता तथा।
नानार्थत्वं वेद्यत्वं सन्दर्भः कथ्यते बुधैः"।।

अर्थात् जिस ग्रन्थ में गूढ़ अर्थ की अभिव्यक्ति, उक्ति की सारवत्ता, श्रेष्ठता, विभिन्न अर्थों का समावेश तथा वेद्यता (विषमता) हों उसे सन्दर्भ कहते हैं। भागवत का निर्णायक होने से षट्सन्दर्भ को भागवतसन्दर्भ कहा जाता है।

इस ग्रन्थ के प्रणयन के प्रेरक श्रीरूपगोस्वामी तथा श्री सनातन गोस्वामी हैं। उनके बान्धव श्रीवेंकटनाथ भट्ट थे जिनके यहाँ चैतन्यदेव अपनी दक्षिण यात्रा में टिके थे। उनके पुत्र गोपालभट्ट ने भागवतपुराण विषयक एक ग्रन्थ लिखा था। वह ग्रन्थ क्रमरहित और खंडित था। उसी का पर्यालोचन करके श्री जीवगोस्वामी ने षट्सन्दर्भ की रचना की है। ऐसा वे स्वयं तत्त्वसन्दर्भ के आदि में कहते हैं-

"जयतां मथुराभूमौ श्रीरूपसनातनौ।
यौ विलेखयतस्तत्त्वं ज्ञापकौ पुस्तिकामिमाम्।।
कोऽपि तद्‌बान्धवो भट्टो दक्षिणद्विजवंशजः।
विविच्य व्यलिखद् ग्रन्थं लिखिताद्‌वृद्धवैष्णवैः।।
तस्याद्यं ग्रन्थनालेखं क्रान्तव्युत्क्रान्तखण्डितम्।
पर्यालोच्याथ पर्यायं कृत्वा लिखति जीवकः"।।

षट्सन्दर्भ का विभाजन भागवत के निम्न श्लोक के आधार पर हैं-

"वदन्ति तत्त्वविदस्तत्त्वं यज्ज्ञानमद्वयम्।
ब्रह्मेति परमात्मेति भगवानिति शब्द्यते"।।

(भागवत १/२/११)।

अतः पहले तत्त्वसन्दर्भ है, फिर भगवत्सन्दर्भ है, क्योंकि वही अर्थक्रम से सिद्ध है। ब्रह्म, परमात्मा और भगवान्-इन तीनों शब्दों का अर्थ एक ही है। स्पष्टार्थ भगवान् हैं। अतः दूसरा संदर्भ भगवंत्सन्दर्भ है। तीसरा सन्दर्भ परमात्मसन्दर्भ है। चौथा सन्दर्भ कृष्णसन्दर्भ है जिसमें श्रीकृष्ण को ब्रह्म से अभिन्न किया गया है। पाँचवा सन्दर्भ भक्ति-सन्दर्भ है जिसमें भगवत्साक्षात्कार का साधन निरूपित है। अन्त में पाँचवा सन्दर्भ प्रीति को लेकर है जो साधक का प्रयोजन है। प्रत्येक सन्दर्भ का संक्षेप में यहाँ परिचय दिया जाता है-

१. **तत्त्वसन्दर्भ**-सर्वसंवादिनी के अतिरिक्त इस पर बलदेव विद्याभूषण, राधामोहन गोस्वामी तथा गौरकिशोर गोस्वामी की टीकाएं हैं। अन्तिम टीका का नाम स्वर्णलता है। इसके लेखक चैतन्यदेव की पत्नी विष्णुप्रभा के अनुज यादवाचार्य के वंशज हैं। उनके पिता का नाम कुंजलाल था। दूसरे टीकाकार राधामोहन गोस्वामी चैतन्यदेव के सहयोगी अद्वैताचार्य के वंशज हैं। बलदेव विद्याभूषण तो चैतन्यमत के गोविन्दभाष्य के लेखक के रूप में अत्यन्त विश्रुत हैं।

तत्त्वसन्दर्भ में १० प्रमाणों और ५ प्रमेयों का निरूपण है। विशेष उल्लेखनीय तथ्य यह है कि इसमें पुराण को वेदतुल्य माना गया है और भागवतपुराण को सर्वश्रेष्ठ पुराण सिद्ध करते हुए सर्वश्रेष्ठ प्रमाण भी बताया गया है। १० प्रमाण हैं-प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, संभव, ऐतिह्य, आर्षवचन और चेष्टा।

२. **भगवत्सन्दर्भ**-इसमें भगवत्तत्त्व तथा उसकी शक्तियों और धाम का निरूपण है। उसकी शक्तियाँ अचिंत्य हैं, वह वेदैकगम्य है और केवल भक्ति द्वारा प्राप्य है।

३. **परमात्मसन्दर्भ**-इसमें परमात्मा को उपक्रमोपसंहार आदि षड्विधलिङ्गों से वेद, पुराण, आदि शास्त्रों का मुख्य प्रतिपाद्य विषय बताया गया है। फिर शक्तिपरिणामवाद, गुणावतार तथा विवर्तवाद के समाधान प्रस्तुत किये गये हैं।

४. **श्रीकृष्णसन्दर्भ**-इसमें श्रीकृष्ण को पूर्ण ब्रह्म सिद्ध किया गया तथा पुराणों के जो कथन उनको अंशावतार सिद्ध करते हैं उनका समाधान दिया गया है।

५. **भक्तिसन्दर्भ**-इसमें वैधी भक्ति तथा उसके नौ प्रकारों का वर्णन है। साथ ही वैष्णवमत की आचारावली भी दी गयी है।

६. **प्रीतिसन्दर्भ**-इसमें प्रीति तथा उसके भेद का निरूपण है, राधा की श्रेष्ठता का प्रतिपादन है तथा रागानुगा भक्ति करने के विविध प्रकार बताये गये हैं।

वस्तुतः षट्सन्दर्भ ने ही सर्वप्रथम चैतन्यमत को एक श्रेष्ठ दर्शन का आकार प्रदान किया। अतः उसके दार्शनिक मतों के विवेचन में इसकी निर्णायक भूमिका है। जीवगोस्वामी के अन्य ग्रन्थ निम्न हैं: -

१. श्रीहरिनामामृतव्याकरण। इसमें ३१८६ सूत्र हैं। स्वरसंधि को सर्वेश्वर सन्धि, व्यंजनसन्धि को विष्णुजनसन्धि तथा विसर्गसन्धि को विष्णुसर्गसन्धि कहा गया है। ऐसे ही व्याकरण के लिंग, सर्वनाम, लकार, कृदन्त आदि के भी भगवत्परक नाम रखे गये हैं। इस ग्रन्थ का मुख्य प्रयोजन यह दिखाना है कि व्याकरण का मुख्य तात्पर्य श्रीकृष्ण हैं।

२. श्रीगोपालविरुदावली। इसमें श्रीकृष्ण की बाललीला का पद्य में वर्णन है।

३. श्रीभक्तिरसामृतशेष। यह रूपगोस्वामी रचित श्रीभक्तिरसामृतसिन्धु का परिशिष्ट है। इसमें सात प्रकाश (अध्याय) हैं।

४. श्रीमाधवमहोत्सव। यह एक महाकाव्य है जिसमें ९ उल्लास हैं और कुल ११५९ श्लोक हैं। इसमें राधाजी का श्रीवृन्दावन राज्याभिषेक विस्तार से वर्णित है।

५. श्रीसंकल्पकल्पवृक्ष। इसमें चार भाग हैं। यह भी एक काव्य ग्रन्थ है। इसमें राधागोविन्द की लीला का वर्णन है।

६. श्रीश्रीराधाकृष्णार्चनदीपिका। इसमें राधाकृष्ण की युगल उपासना का वर्णन नौ प्रकरणों में किया गया है।

७. श्रीब्रह्मसंहिता टीका। इसमें १०० अध्याय हैं। पांचवां अध्याय संपूर्ण ग्रन्थ का सूत्र है। इसमें श्रीकृष्णतत्त्व का सांगोपांग वर्णन है।

८. गोपालतापिनी उपनिषद् की टीका। इसका नाम सुखबोधिनी है।

९. श्रीराधाकृष्णकरचरणचिह्नसमाहुति। इसमें श्रीराधाकृष्ण के कर और चरण के चिह्नों का वर्णन पद्मपुराण के आधार पर किया गया है।

१०. सूत्रमालिका। यह हरिनामामृतव्याकरण का संक्षिप्त रूप है।

११. धातुसंग्रह। इसमें धातुओं का संग्रह और अर्थ किये गये हैं।

१२. गायत्रीभाष्य। यह गायत्री मन्त्र का भाष्य है।

१३. रसामृतशेष

१४. उज्ज्वलटीका। यह रूपगोस्वामी रचित उज्ज्वलनीलमणि की टीका है।

६. बलदेवविद्याभूषण

बलदेवविद्याभूषण के जीवन चरित के सम्बन्ध में निश्चित तिथियों का अभाव है। केवल इतना ज्ञात है कि जब उनके गुरु श्री विश्वनाथ चक्रवर्ती बहुत वृद्ध थे तो वे युवा थे और १७६४ ई. में उन्होंने जीवगोस्वामी के स्तवमाला पर एक टीका लिखी थी। विश्वनाथ चक्रवर्ती का काल १६३८-१७०८ है। यदि १७०८ में उन्हें ३० वर्ष का माना जाय और उनकी आयु ७० वर्ष मानी जाय तो उनका जीवन काल १६७८-१७४८ ई. में माना

जा सकता है। डॉ. सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त ने उन्हें वैश्य बताया है, किन्तु पं. गोपीनाथ कविराज ने उनके इस मत का खण्डन किया है और उनको ब्राह्मण सिद्ध किया है। उनके दूसरे गुरु थे- राधादामोदर जिन्होंने वेदान्तस्यमन्तक नामक ग्रन्थ लिखा है। बहुत से लोग अज्ञानवश इस ग्रन्थ को बलदेव विद्याभूषणकृत मानते हैं। बलदेव विद्याभूषण जिस कृति के लिए प्रसिद्ध हैं, वह ब्रह्मसूत्र पर लिखा गया उनका गोविन्दभाष्य है। यह भाष्य लिखकर उन्होंने चैतन्यमत की एक बहुत बड़ी कमी दूर की। किन्तु उनका प्रयास चैतन्यमत में ब्रह्मसूत्र को वह सम्मान न दिला सका जो भागवतपुराण का है। चैतन्यमत भागवत को ब्रह्मसूत्र का भाष्य मानता है और बीसवीं शती में स्वामी हरिदास शास्त्री ने ब्रह्मसूत्र का भागवतपरक भाष्य 'वेदान्तदर्शनम्' नाम से प्रकाशित किया है। भागवत ही चैतन्यमत का प्राण है। स्वयं बलदेवविद्याभूषण ने भी इस पर एक टीका लिखी है। श्रीनाथचक्रवर्ती तथा विश्वनाथचक्रवर्ती ने भी इस पर टीकाएं लिखी हैं।

बलदेव विद्याभूषण की निम्नलिखित और कृतियां हैं-

टीकाग्रन्थ-तत्त्वसन्दर्भ की टीका, लघुभागवतामृतम् की टीका, श्यामानन्दशतक की टीका, नाटकचन्द्रिका की टीका, भागवतपुराण की टीका, गोपालतापिनी-उपनिषद् की टीका, स्तवमाला की टीका और भगवद्गीता का भाष्य।

मौलिकग्रन्थ-सिद्धान्तरत्न, प्रमेयरत्नावली, सिद्धान्तदर्पण, साहित्यकौमुदी, छन्दःकौस्तुभ, काव्यकौस्तुभ और ऐश्वर्यकादम्बिनी।

इनमें से सिद्धान्तरत्न गोविन्दभाष्य का परिपोषक प्रकरण है। अतः इसे भाष्यपीठक भी कहा जाता है। सिद्धान्तदर्पण एक प्रकरण ग्रन्थ हैं जिस पर लेखक के शिष्य नन्द मिश्र की टीका है। प्रमेयरत्नावली माध्वमत का एक प्रकरण ग्रन्थ है। इससे सिद्ध होता है कि बलदेव विद्याभूषण का माध्वमत के प्रति विशेष झुकाव था। ऐश्वर्यकादम्बिनी में ऐश्वर्य प्रेरित भक्तिभाव का निरूपण है। उनके अन्य मौलिक ग्रन्थ अलंकारशास्त्र तथा छन्दशास्त्र से संबन्धित हैं। इससे पता चलता है कि वे काव्यशास्त्र के भी मर्मज्ञ थे।

गोविन्दभाष्य-इसको लिखने की दो प्रेरणाएं थीं। एक तो विरोधियों की चुनौती थी कि चैतन्यमत का ब्रह्मसूत्रभाष्य न होने के कारण वह वेदान्त से बहिष्कृत है। दूसरी भगवान् गोविन्द का स्वप्नदर्शन था जिन्होंने बलदेव विद्याभूषण को गोविन्दभाष्य लिखने का निर्देश दिया। लेखक स्वयं इसके अन्त में कहते हैं-

> **"विद्यारूपं भूषणं मे प्रदाय**
> **ख्यातिं निन्ये ते मामुदारः।**
> **श्रीगोविन्दः स्वप्ननिर्दिष्टभाष्यो**
> **राधाबन्धुर्बन्धुराङ्गः स जीयात्"॥**

गोविन्दभाष्य में ब्रह्मसूत्रकार को बादरायण व्यास तथा कृष्णद्वैपायन कहा गया है। उसमें पुराणों से बहुत उद्धरण दिये गये हैं। ग्रन्थ के आरम्भ में ही संक्षेप में चैतन्यमत की तत्त्वमीमांसा का वर्णन कर दिया गया है। इससे गोविन्दभाष्य में पाठकों को अपने मत का यथास्थान उपयोग करने में सहायता मिलती है। प्रत्येक पाद के आरम्भ में एक श्लोक में मंगलाचरण है जो सिद्ध करता है कि लेखक भक्तिभाव से विभोर है। किन्तु इससे उसके भाष्य का अनावश्यक विस्तार हो गया है। दार्शनिक विवेचना का स्थान भक्तिभावना ने ले लिया है।

७. प्रमाण-मीमांसा

प्रमाण के बिना प्रमेय की सिद्धि नहीं होती। अतः चैतन्यमतानुयायी अपने प्रमेय को सिद्ध करने के लिए प्रमाण को स्वीकारते हैं। किन्तु प्रमाणों की संख्या के बारे में उनमें मतैक्य नहीं है। जीवगोस्वामी प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, आर्ष (ऋषि-कथन) अर्थापत्ति, अनुपलब्धि, संभव, ऐतिह्य, और चेष्टा-इन दस प्रमाणों को मानते हैं, किन्तु शब्द को छोड़कर शेष नौ प्रमाणों को वे सापेक्ष प्रमाण मानते हैं क्योंकि उनमें भ्रम, प्रमाद, विप्रलिप्सा तथा कारणापाटव दोष रहते हैं। देखिए तत्त्वसन्दर्भ श्लोक ८ की सर्वसंवादिनी। इन दोषों से रहित शब्द ही मूल प्रमाण है। बलदेव विद्याभूषण तत्त्वसन्दर्भ की टीका में केवल ८ प्रमाण मानते हैं-प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अभाव, अर्थापत्ति, संभव और ऐतिह्य। किन्तु वे भी शब्द को ही मूल प्रमाण मानते हैं और अन्य प्रमाणों को गौण प्रमाण कहते हैं। वेदान्तस्यमन्तक में राधादामोदर प्रत्यक्ष, अनुमान तथा शब्द, इन तीन प्रमाणों को ही मानते हैं और शेष प्रमाणों का अन्तर्भाव इन्हीं में करते हैं। यह चैतन्यमत का प्रारम्भिक पाठ्यग्रन्थ है। अतः प्रमाणत्रयवाद ही सामान्य चैतन्यमत है। किन्तु इस मत के अनुसार भी मूल प्रमाण शब्द है और अन्य दो प्रमाण सापेक्ष या गौण हैं।

शब्दप्रमाण में जहां अन्य दर्शन वेद को सर्वाधिक महत्त्व देते हैं और वेद को पुराणों से बलवान् मानते हैं वहाँ चैतन्यमतानुयायी पुराणों को वेद से भी अधिक महत्त्व प्रदान करते हैं और पुराणों में भी भागवतपुराण का महत्त्व सर्वातिशायी बताते हैं, क्योंकि वह साक्षात् हरिरूप है। वास्तव में सम्पूर्ण वेद पुराणों में प्रतिष्ठित है। इस कारण पुराणों को प्रमाण मान लेने से वेदों की भी स्वीकृति निहित है और वेद-निन्दा का अपराध यहाँ नहीं बनता है।

८. तत्त्वमीमांसा

चैतन्यमत में कुल पांच तत्त्व माने जाते हैं-ईश्वर, जीव, प्रकृति, काल और कर्म। विभु-चैतन्य ईश्वर है। उसे ब्रह्म, परमात्मा या भगवान् कहा जाता है। अणुचैतन्य जीव है। दोनों नित्य ज्ञान आदि गुणों से विशिष्ट हैं और अस्मदर्थवत् (आत्मा) हैं। ज्ञान का ज्ञातृत्व

प्रकाश के स्वप्रकाश के समान है अर्थात् ज्ञाता और ज्ञान में अभेद है। ईश्वर स्वतन्त्र तथा स्वरूपशक्तिमान् है। वह प्रकृति आदि में प्रवेश तथा नियमन द्वारा जगत् की सृष्टि करता है और जीव के भोग तथा अपवर्ग का ताना-बाना बुनता है। वह एक है, किन्तु बहुभावेन प्रतीत होता है, अभिन्न होकर भी गुणगुणीभावेन ज्ञेय है, अव्यक्त होकर भी भक्ति द्वारा व्यंग्य है। वह एकरस है और अपने स्वरूपभूत चिदानन्द का प्रदाता है।

जीव अनेक हैं और प्रत्येक की अनेक अवस्थाएं हैं। ईश्वर से विमुख होने पर उनके बन्धन होते हैं और ईश्वर के सन्मुख होने पर उनके स्वरूप तथा गुण के द्विविध आवरण निवृत्त होते हैं तथा अपने स्वरूप तथा गुण का साक्षात्कार प्राप्त करते हैं।

प्रकृति सत्त्व, रज और तम गुणों की साम्यावस्था है। उसे तमस् (तमः) , माया, आदि भी कहा जाता है। ईश्वर के ईक्षण (देखने) से उसमें सामर्थ्य उत्पन्न होता है और वह विचित्र जगत् की जननी हो जाती है। काल एक प्रकार का जड़ द्रव्य है। वह भूत-भविष्य-वर्तमान आदि व्यवहार का हेतु है। वह क्षण से लेकर परार्ध पर्यन्त उपाधियों से युक्त है, चक्रवत् परिवर्तन शील है तथा प्रलय और सृष्टि का निमित्त कारण है।

कर्म जड़ पदार्थ है। उसे अदृष्ट आदि भी कहा जाता है। वह अनादि और विनाशी (अनित्य) है। शेष चारों तत्त्व नित्य हैं। जीव, प्रकृति, काल तथा कर्म ईश्वराधीन (परतन्त्र) हैं। वे ईश्वर की शक्तियां हैं। शक्तिमान् होने के कारण ईश्वर (ब्रह्म) एक ही रहता है। इस प्रकार वेद-पुराणों के अद्वैत वाक्यों की भी संगति हो जाती है। (देखिए गोविन्दभाष्य पृ. २-३) ।

चैतन्य तत्त्वमीमांसा में शक्ति की संकल्पना अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। सामान्यतः सभी वेदान्ती मानते हैं कि ब्रह्म की शक्तियां अनन्त और अचिन्त्य हैं। किन्तु अचिन्त्य शब्द की जैसी व्याख्या चैतन्यमत में की गयी है वैसी कहीं नहीं हैं। इस अचिन्त्यत्व के कारण ही चैतन्यवेदान्त को अचिन्त्यभेदाभेदवाद कहा जाता है। विष्णुपुराण (१/३/१-२) में शक्ति को अचिन्त्यज्ञानगोचर कहा गया है। उसकी व्याख्या करते हुए श्रीधर स्वामी ने अचिन्त्य की व्याख्या निम्न प्रकार से की है-

> 'अचिन्त्यं तर्कासहं यज्ज्ञानं कार्यानुपपत्ति-
> प्रमाणकं तस्य गोचराः (शक्तयः) सन्ति।
> यद्वा अचिन्तया भिन्नाभिन्नत्वादिविकल्पै-
> श्चिन्तयितुम् अशक्याः केवलम् अर्थापत्तिज्ञानगोचराः
> सन्तिः। यद्वा एवं योजना सर्वेषां भावानां
> पावकरूपोष्णता शक्तिवद् अचिन्त्यज्ञानगोचराः
> शक्तयः सन्त्येव। ब्रह्मणः पुनस्ताः
> स्वभावभूता स्वरूपाद् अभिन्नाः शक्तयः'।

लघुभागवतामृत में जीवगोस्वामी कहते हैं-

"एकत्वं च पृथक्त्वं च तथासत्त्वमुतांशिता।
तस्मिन्नेकत्र नायुक्तमचिन्त्यानन्तशक्तितः"।।

क्योंकि

"विरोधभंजिकाशक्तियुक्तस्य सच्चिदात्मनः।
वर्तन्ते युगपद्धर्माः परस्परविरोधिनः"।।

तात्पर्य यह है कि अचिन्त्य शक्ति ब्रह्म से भिन्न और अभिन्न दोनों हैं, वह अंश तथा अंशी दोनों है, वह ब्रह्म से पृथक् और अपृथक् दोनों है। यदि कहा जाय कि यह तो विरोध है तो उसका उत्तर है कि अचिन्त्यशक्ति का तात्पर्य विरोधभंजिका शक्ति है जहाँ वह दुर्घटघटकत्व है वहीं वह विरोधभंजिका भी है। जहाँ वह अनन्त है वहीं वह एकदेशस्थित वृत्तिविशेष भी हो जाती हैं।

बलदेव विद्याभूषण माध्ववेदान्त से प्रभावित हैं। अतएव वे "अचिन्त्य" पद की व्याख्या में "विशेष" की कल्पना का प्रयोग करते हैं जो माध्वसिद्धान्त की देन है। उनके भाष्यपीठक के प्रथम प्रमेय में कथन है कि-

'न खलु पराभ्युपगतनिर्विशेषमात्रवद्
ब्रह्मस्वरूपं स्वीकुर्महे, किन्तु स्वरूपशक्तिमद् एव
शक्तिश्च स्वरूपानतिरेकिण्यपि तद्विशेषतया अवभासते अन्यथा
तस्य शक्तिरिति व्यपदेशासिद्धेः।
तस्माद् अविचिन्त्यत्वमेव शरणमिति
सन्तोष्टव्यम्। विशेषस्तु अवश्यम् स्वीकार्यः।
स च भेदप्रतिनिधिर्भेदाभावेऽपि भेदकार्यस्य
धर्मधर्मिव्यवहारस्य सत्यादिशब्दापर्यायतायाश्च
निवर्तकः। इतरथा सत्ता सती भेदो भिन्नः
कालः सर्वदास्ति देशः सर्वत्रेति अबाधितव्यवहा-
रानुपपत्तिः'।।

अर्थात् ब्रह्म और उसकी शक्तियों में वास्तव में अभेद है, किन्तु विशेष के कारण उनमें भेद की कल्पना कर ली जाती है। जैसे सूर्य और उसकी किरणों में या समुद्र और उसकी तरंगों में भेदाभेद अचिन्त्य है, वैसे ब्रह्म और उसकी शक्ति में भी भेदाभेद अचिन्त्य है। यद्यपि ब्रह्म की अनन्तशक्तियाँ हैं तथापि शास्त्रों में उसकी तीन शक्तियों का वर्णन

बहुधा किया गया है। ये शक्तियां चित्छक्ति, जीवशक्ति और मायाशक्ति हैं। इनके लिए विष्णुपुराण (६/७/६१) का निम्न प्रमाण उद्धृत किया जाता है-

"विष्णुशक्तिः परा प्रोक्ता क्षेत्रज्ञाख्या तथा परा।
अविद्याकर्मसंज्ञान्या तृतीया शक्तिरिष्यते"।।

चिच्छक्ति को स्वरूपाशक्ति अन्तरंगाशक्ति या पराशक्ति भी कहा गया है। जीवशक्ति को तटस्थाशक्ति कहा गया है और मायाशक्ति को बहिरंगा शक्ति। माया के बारे में जीवगोस्वामी भागवतपुराण (२/६/३३) के निम्न श्लोक को प्रमाणभूत मानते हैं-

"ऋतेऽर्थं यत्प्रतीयेत न प्रतीयेत् चात्मनि।
तदिवद्यात्मनो मायां यथाभासो यथा तमः"।।

माया आभास या तम है, क्योंकि उसका आश्रय ब्रह्म है, अतएव वह ब्रह्मशक्ति है। किन्तु वह ब्रह्म से बहिरंग है। स्वरूपाशक्ति के भी प्राधान्य के कारण तीन भेद हैं- सन्धिनीशक्ति (सत् या बल) संवित् शक्ति (चित्, ज्ञान) और ह्लादिनी शक्ति (आनन्द, क्रिया)। इनके लिए श्वेताश्वतर श्रुति (६/८) प्रमाण है-

"परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते।
स्वाभाविकी ज्ञानबलं क्रिया च"।।

विष्णुपुराण (१/१२/६६) में इमके नाम स्पष्ट किये गये हैं-

"ह्लादिनी सन्धिनी संवित् त्वय्येका सर्वसंस्थितौ।
ह्लादतापकरी मिश्रा त्वयि नो गुणवर्जिते"।।

ह्लादिनी संवित् से श्रेष्ठ है और संवित् संधिनी से श्रेष्ठ है। इसी प्रकार जीवशक्ति मायाशक्ति से महान् है और चित्शक्ति (स्वरूप शक्ति) जीवशक्ति से महान् है।

इससे ब्रह्म और जीव के संबन्ध की भी व्याख्या हो जाती है। दोनों में भेदाभेद या अंश और अंशी का संबन्ध है जो अचिन्त्य है। ब्रह्म और प्रकृति (माया) तथा काल का संबन्ध भी इसी प्रकार का है। सृष्टि-प्रक्रिया में चैतन्यमतानुयायी सांख्य के प्रकृति परिणामवाद और रामानुज के ब्रह्मपरिणामवाद के स्थान पर शक्तिपरिणामवाद को मानते हैं जो एक प्रकार का ब्रह्मपरिणामवाद ही है, तथापि वह अचिन्त्यभेदाभेदवाद के कारण ब्रह्म के निर्विकार-रूप को भी अक्षुण्ण रखता है। अतः उसके शक्तिपरिणामवाद को पंडितगण ब्रह्मपरिणामवाद से भिन्न करते हैं।

ईश्वरवाद, चतुर्व्यूहवाद और अवतारवाद

ईश्वरवाद के निरूपण में चैतन्यमत का अपना वैशिष्ट्य है। इसके अनुसार श्रीकृष्ण ही परम ब्रह्म हैं। वे नराकृति हैं। उनके चतुर्भुज, विश्वरूप आदि रूप नराकृति से ही आविर्भूत होते हैं। परमब्रह्म सविशेष और सगुण है। जब उसको निर्गुण और निर्विशेष कहा जाता है तो उसका तात्पर्य है कि वह हेय गुणों से रहित है। जीवगोस्वामी ने निर्गुण ब्रह्म को केवल विशेष्य और सगुण ब्रह्म को विशेषणसहित विशेष्य कहा है।

श्रीकृष्ण का विग्रह श्रीविग्रह है। वह सच्चिदानन्दमय है। वह मायिक या प्राकृत नहीं है। वह सद्घन विज्ञानघन-और आनन्दघन है। इसीलिए उसके प्रत्येक अंग सर्वव्यापक और सर्वविषयग्राहक हैं। अर्थात् वह नेत्र द्वारा सुन सकता है, कान द्वारा देख सकता है। संक्षेप में वह प्रत्येक अंग से सकल इन्द्रियों के व्यापारों को संपन्न कर सकता है। पुनश्च, इसका विग्रह (देह) परिच्छिन्न होते हुए भी अपरिच्छिन्न है। अतः उसका विग्रह मानुषी तनु (शरीर) नहीं है। वह दिव्य विग्रह है।

श्रीकृष्ण के रूप त्रिविध हैं- स्वयंरूप, तदेकात्मरूप और आवेशरूप। स्वयंरूप दो प्रकार का है-स्वयंरूप और स्वयंप्रकाश। स्वयंरूप सर्वैश्वर्यपूर्ण, सर्वगुणसम्पन्न, मोरपुच्छमुरलीधारी मेघवर्ण भगवान् श्रीकृष्ण का रूप है। इस रूप में कभी-कभी वे एक से अधिक रूपों में प्रकट होते हैं, जैसे रास-लीला में या द्वारका में १६१०८ रानियों के संग में। स्वयंप्रकाश रूप के दो प्रकार हैं-प्राभवप्रकाश और वैभवप्रकाश। प्राभवप्रकाश ठीक स्वयंप्रकाश के समान होता है। वैभवप्रकाश श्रीबलराम आदि का रूप है।

तदेकात्मरूप भी दो प्रकार का है-विलास और स्वांश। विलास भी दो प्रकार का है-प्राभवविलास और वैभवविलास। प्राभवविलास के मुख्य रूप हैं-वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न और अनिरुद्ध। यह आदि चतुर्व्यूह है। इससे निम्नकोटिक अनन्त चतुर्व्यूहों की उत्पत्ति होती है। आदि चतुर्व्यूह से चौबीस मूर्तियों का प्रकाश होता है जिन्हें वैभवविलास कहते हैं। नारायण, केशव, माधव, हृषिकेश, मधुसूदन, वामन, दामोदर आदि वैभवविलास हैं।

स्वांश में श्रीकृष्ण अनन्त अवतारों में प्रकट होते हैं। उनके अवतार छः प्रकार के हैं- (१) पुरुषावतार, (२) लीलावतार, (३) गुणावतार, (४) मन्वन्तरावतार, (५) युगावतार और (६) शक्त्यावेशावतार। नारायण (महाविष्णु) पुरुषावतार हैं। मत्स्यादि दशावतार, लीलावतार हैं। ब्रह्मा, विष्णु और महेश जो क्रमशः सृष्टि के कर्त्ता, पालक और संहर्त्ता हैं, गुणावतार हैं। प्रत्येक मन्वन्तर में ७१ दिव्य युग और एक दिव्य युग में सत्य, त्रेता, द्वापर और कलि चार युग होते हैं। इन चारों युगों में जो अवतार होता है उसे युगावतार कहते हैं। शक्त्यावेशावतार में श्रीकृष्ण की कुछ शक्तियों का अवतार कभी-कभी होता है-जैसे नारद, सनकादि, मनु इत्यादि के अवतार शक्त्यावेशावतार हैं।

अन्त में श्रीकृष्ण का आवेशरूप है। इस रूप में वे कभी-कभी किसी मनुष्य विशेष के व्यक्तित्व में प्रकट हो जाते हैं-जैसे स्वयं चैतन्यदेव भगवान् श्रीकृष्ण के आवेशरूप हैं।

इन सभी अवतारों में चतुर्व्यूह का विशेष महत्त्व है, क्योंकि वह सृष्टि-प्रक्रिया का हेतु है। जब ब्रह्म को सृष्टि का कारण कहा जाता है तब वहाँ ब्रह्म शब्द का तात्पर्य उसके चतुर्व्यूह से है। वासुदेव चित्त के अधिष्ठाता देवता हैं, संकर्षण अहंकार के, प्रद्युम्न बुद्धि के और अनिरुद्ध मन के। इस प्रकार अन्तःकरण-चतुष्टय में चतुर्व्यूह प्रतिष्ठित है। इसी प्रकार प्राकृत जगत् में भी चतुर्व्यूह प्रतिष्ठित है। विश्व, तैजस, प्राज्ञ और तुरीय क्रमशः वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न तथा अनिरुद्ध कहे गये हैं। किं बहुना, स्वयं प्रणव भी चतुर्व्यूहात्मक है-अकार, उकार, मकार और अर्धमात्रा जो क्रमशः संकर्षण, प्रद्युम्न, अनिरुद्ध और वासुदेव हैं। इस प्रकार चतुर्व्यूहवाद चैतन्यमत की सृष्टिमीमांसा, देवमीमांसा, ज्ञानमीमांसा तथा मंत्रोपासना में महत्त्वपूर्ण है। प्रत्येक युग के चतुर्व्यूह भिन्न-भिन्न हैं यद्यपि उनके नामकरण एक ही हैं। यही नहीं, प्राकृत चतुर्व्यूह अर्थात् वृन्दावन और द्वारका के चतुर्व्यूह गोलोक आदि लोकों के चतुर्व्यूह से भिन्न हैं। नामसाम्य से उनको एक नहीं समझना चाहिए।

भगवान् के नाम और रूप की भांति उनके धाम और परिकर (पार्षद) भी उनसे अभिन्न हैं। ये सभी चिन्मय रसमय हैं। उनके धाम अनन्त हैं जिनमें चार मुख्य हैं- (१) नित्य वृन्दावन, कृष्णलोक, गोकुल या श्वेतद्वीप, (२) परमव्योम या वैकुण्ठ (३) कारणार्णव या विरसा (४) ब्रह्माण्ड या प्राकृत लोक जहाँ भौम वृन्दावन, भौम मथुरा, और भौम द्वारका हैं। उपर्युक्त धामों में क्रमशः उच्चता-निम्नता का सम्बन्ध है। वैकुण्ठ के बाहर और परम व्योम के अन्दर सिद्ध लोक है जहाँ निर्विशेष ब्रह्म को प्राप्त करने वाले पहुँचते हैं। वैकुण्ठ का निचला तल ही शिवलोक है। उसके नीचे कारणार्णव है जहाँ क्षीरसागरशायी विष्णु रहते हैं। वह शिवलोक और प्राकृत ब्रह्माण्ड के मध्य में हैं।

सबसे ऊपर कृष्णलोक है जिसके केन्द्र में नित्यवृन्दावन है। वहाँ रागानुगा भक्ति करने वाले विरले पुरुष पहुँचते हैं। वहाँ श्रीकृष्ण और श्रीराधा की अपने परिवारों के साथ नित्य लीला होती रहती है। उसी के अनुरूप भौमवृन्दावन में भी कृष्णलीला को बताया गया है जिसका अनुशीलन करने से रागानुगा भक्ति उत्पन्न होती है।

क्या चैतन्यमत माध्वगौडीय वैष्णवमत है?

माधवेन्द्रपुरी (जन्म १४०० ई.) पहले माध्व आचार्य थे जिनका नाम बंगाल के वैष्णवों में आदर के साथ लिया जाता है और जिन्होंने चैतन्यदेव के पूर्व वृन्दावन की महिमा को जागृत किया। उन्होंने वृन्दावन में गोपाल की मूर्ति स्थापित की और उसकी पूजा के लिए दो बंगाली ब्राह्मणों को बुलाया। चैतन्यचरितामृत में उनका उल्लेख है। उनके शिष्य

ईश्वरपुरी, केशवभारती, भारती, अद्वैत और नित्यानन्द थे। केशवभारती ने चैतन्यदेव को संन्यास-दीक्षा दी थी तथा नित्यानन्द उनके इतने बड़े सहयोगी थे कि उनका नाम चैतन्यदेव से जुड़ गया है, निताई-निमाई (नित्यानन्द-चैतन्यदेव) के रूप में। फिर माध्वमत के आचार्य ईश्वरपुरी से चैतन्यदेव ने वैष्णवी दीक्षा ली थी। उन्होंने मध्वाचार्य और उनकी परम्परा के आचार्यों और ग्रन्थों का बड़ा सम्मान किया था। पुनश्च, बलदेव विद्याभूषण ने माध्वमत के ऊपर प्रमेय रत्नावली नामक एक मानक ग्रन्थ लिखा है। उन्होंने माध्वमत के विशेष पदार्थ का उपयोग अचिन्त्यभेदाभेदवाद को समझाने में भी किया है। अन्त में बहुत समय तक मध्वाचार्य के ब्रह्मसूत्रभाष्य और भागवततात्पर्यनिर्णय तथा महाभारत तात्पर्यनिर्णय को चैतन्यानुयायी मानते रहे हैं। इन कारणों से कुछ लोग कहते हैं कि चैतन्यमत माध्वमत की ही एक गौडीय शाखा है। इस मत को माध्व गौडीय वैष्णवमत भी कहा जाता है।

किन्तु उपासना-भेद और पदार्थ-भेद से दर्शन-भेद हो जाता है। चैतन्यमत के उपास्य श्रीराधाकृष्ण हैं और माध्वमत के उपास्य विष्णु (हरि) हैं। माध्वमतानुयायी सायुज्यमुक्ति को ही परम पुरुषार्थ मानते हैं, किन्तु चैतन्यमतानुयायी उसको तुच्छ समझते हैं। सायुज्यमुक्ति द्वारा केवल वैकुण्ठ-लोक की प्राप्ति होती है, गोलोक या नित्य वृन्दावन की नहीं। माध्वमत में वैधी भक्ति की ही मान्यता है, किन्तु चैतन्यमत में इसके ऊपर रागानुगाभक्ति की प्रतिष्ठा की गयी है। अन्त में चैतन्यमत अचिन्त्यभेदाभेद है और द्वैतवाद तथा भेदवाद का खण्डन वैसे ही करता है जैसे अद्वैतवाद और अभेदवाद का। अतः चैतन्यमत भले ही आरम्भ में माध्व परम्परा में उत्पन्न हुआ है, किन्तु उसका दर्शन तथा भक्तिमार्ग माध्वमत से सर्वथा भिन्न है। उसे माध्वमत की शाखा कहना समीचीन नहीं है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. चैतन्यमहाप्रभु, शिक्षाष्टक, श्री हरिनाम संकीर्तनमंडल, वृन्दावन।

२. सनातनगोस्वामी, बृहद्‌भागवतामृतम्, श्रीहरिनाम संकीर्तन मण्डल, वृन्दावन।

३. रूपगोस्वामी, भक्तिरसामृतसिन्धु, व्रजगौरव प्रकाशन, वृन्दावन।

४. रूपगोस्वामी, उज्ज्वलनीलमणि, व्रजगौरव प्रकाशन, वृन्दावन।

५. जीवगोस्वामी, षट्सन्दर्भ, सर्वसंवादिनीसहित, संपादक हरिदास शास्त्री, श्रीगदाधर गौरहरि प्रेस, वृन्दावन।

६. बलदेवविद्याभूषण, गोविन्दभाष्य, हिन्दी अनुवादसहित, कृष्णदास, कुसुमसरोवर, राधाकुण्ड, मथुरा।

७. भगवद्‌गीता, विश्वनाथचक्रवर्ती और बलदेव विद्याभूषण की टीकासहित कृष्णदास बाबा, कुसुमसरोवर, राधाकुण्ड, मथुरा।

८. दशश्लोकी भाष्यम्, राधाकृष्णदास गोस्वामी कृत, श्रीगदाधर गौरहरि परबसड वृन्दावन।

९. वेदान्तदर्शनम्, (ब्रह्मसूत्र का भागवतपरक भाष्य), श्रीहरिदास शास्त्रीकृत, श्रीगदाधर हरि प्रेस, वृन्दावन।

१०. श्रीराधासुधानिधि, प्रबोधानन्द सरस्वती कृत, श्रीगदाधर गौरहरि प्रेस, वृन्दावन।

११. श्रीभागवत प्रथमश्लोक की सात टीका सहित, संपादक, हरिदास शास्त्री, श्री गदाधर गौरहरि प्रेस, वृन्दावन।

१२. भक्तिरसामृतसिन्धु, विश्वनाथ चक्रवर्ती कृत श्रीहरिनाम संकीर्तन मण्डल, वृन्दावन।

१३. ब्रह्मसंहिता, जीवगोस्वामी टीका सहित श्रीगदाधर गौरहरि प्रेस, वृन्दावन।

१४. श्रीचैतन्य महाप्रभु का दार्शनिक सिद्धान्त, डॉ. अवध बिहारी लाल कपूर, परमार्थ प्रकाशन, वृन्दावन, १९८१.

१५. ए हिस्ट्री आफ इण्डियन फिलासफी, डॉ. सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त भाग-४ कैम्ब्रिज यूनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, १९४९.

१६. वेदान्तस्यमन्तक, राधादामोदर कृत श्रीगदाधर गौरहरि प्रेस, वृन्दावन।

१७. द फिलासफी एण्ड रिलीजन आफ श्रीचैतन्य, डॉ. अवध बिहारीलाल कपूर, मुंशीराम मनोहर लाल, नई दिल्ली, १९७७।

१८. द वेदान्तसूत्राज़ आफ बादरायण विद द कमेन्टरी आफ बलदेव विद्याभूषण, (अंग्रेजी अनुवाद), श्रीशिचन्द्र वसु विद्यार्णव, संशोधक, नन्दलाल सिनहा, द्वितीय संस्करण, द सैक्रेड बुक्स आफ द हिन्दूज़ भाग ५, इलाहाबाद, १९३४। इसमें प्रमेयरत्नावली, अंग्रेजी अनुवाद सहित भी संकलित है।

चतुर्थ भाग : गीता और योगवासिष्ठ

प्रथम अध्याय

भगवद्गीता की पौराणिक व्याख्याएं

१. गीता का रचनाकाल

डॉ. रामकृष्णगोपाल भण्डारकार ने भगवद्गीता में चतुर्व्यूहवाद का उल्लेख न होने के आधार पर सिद्ध किया है कि भगवद्गीता की रचना सात्त्वत या भागवत सम्प्रदाय के सुव्यवस्थित होने के पूर्व हुई है। उनके मत से इसका काल चौथी शती ईसा पूर्व का आरम्भ है तथा यह भक्ति-सम्प्रदाय या ऐकान्तिक धर्म की प्राचीनतम व्याख्या है। इसमें ७०० श्लोक हैं जो १८ अध्यायों में विभक्त हैं।

२. पौराणिक व्याख्याएं

पुराण भारतीय धर्म और संस्कृति के विश्वकोश हैं। उनमें गीतासार या गीतामाहात्म्य के नाम से अध्याय हैं। ये अध्याय एक प्रकार से गीता के संक्षेप या व्याख्यान हैं। अग्निपुराण के ३८१वें अध्याय का नाम गीतासार है। इसमें ५८ श्लोकों में गीता का सारांश दिया गया है जो अधिकांशतः गीता की ही शब्दावली में है। गीता के ही श्लोक यहां उद्धृत किये गये हैं। गीता को सभी गीताओं में उत्तम तथा भोग और मोक्ष को प्रदान करने वाली कहा गया है। स्वकर्म से विष्णु की आराधना करना और सर्वजगत् को विष्णुमय देखना भक्त को भगवत्प्राप्ति करा देता है।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य विष्णुं सिद्धिं च विन्दति।
कर्मणा मनसा वाचा सर्वावस्थासु सर्वदा।।

ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तं जगद्विष्णुं च वेत्ति यः।
सिद्धिमाप्नोति भगवद्भक्तो भागवतो ध्रुवम्।

अग्निपुराण३८१/५७-५८।

इसी प्रकार गरुडपुराण के प्रथम भाग के अध्याय २२८ में गीतासार ३० श्लोकों में दिया गया है। इस पुराण में गीतासार का वर्णन पुराणकार के शब्दों में किया गया है, अग्निपुराण की भांति गीता के शब्दों में नहीं। अतएव यह वस्तुतः एक महत्त्वपूर्ण गीतासार है। इसके अनुसार गीताकार अष्टांगयोग (यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा,

ध्यान और समाधि) से युक्त तथा सर्ववेदान्त में पारंगत है। गीता इस प्रकार योग-वेदान्त का ग्रन्थ है। अष्टांगमार्ग से ब्रह्मप्राप्ति कैसे होती है, इसका वर्णन निम्नश्लोकों में अच्छी तरह से किया गया है-

इन्द्रियग्राममखिलं मनसाभिनिवेश्य च।
मनश्चैवाप्यहंकारे प्रतिष्ठाप्य च पाण्डव।।
अहंकारं तथा बुद्धौ बुद्धिश्च प्रकृतावपि।
प्रकृतिं पुरुषे स्थाप्य पुरुषं ब्रह्मणि न्यसेत्।।
अहं ब्रह्म परं ज्योतिः प्रसंख्याय विमुच्यते।

(गरुडपुराण १.२२६, ६-१०)

अर्थात् इन्द्रियों को मन में, मन को अहंकार में, अहंकार को बुद्धि में, बुद्धि को प्रकृति में, प्रकृति को पुरुष में और पुरुष को ब्रह्म में सम्यक् रूप से प्रतिष्ठित करने से मुक्ति मिलती है।

स्पष्ट है कि गरुडपुराणकार के अनुसार गीता का तत्त्वदर्शन सेश्वर सांख्ययोग है जिसमें ब्रह्म से लेकर पृथिवीपर्यन्त कुल २६ तत्त्व हैं-ब्रह्म, पुरुष, प्रकृति, महत् (बुद्धि), अहंकार, मन, ५ ज्ञानेन्द्रियां, ५ कर्मेन्द्रियां, ५ तन्मात्राएं और ५ महाभूत।

अग्निपुराण ने अट्ठावन श्लोकी गीतासार देकर एक ऐतिहासिक प्रक्रिया को जन्म दिया है। इसके अनन्तर सप्तश्लोकी गीता, अष्टादशश्लोकी गीता और शतश्लोकी गीता के प्रचार हुए। इन गीताओं में गीता के ही श्लोक हैं। इनको मनोहरलाल शर्मा की मुमुक्षुरंजनीप्रदीपिका सहित भगवद्गीता में दिया गया है। लघुयोगवासिष्ठ में अड़तालीस श्लोकों में गीता का सार दिया गया है (निर्वाण प्रकरण का अर्जुनोपाख्यान नामक पाँचवां सर्ग)। बालीद्वीप में सत्तर श्लोकी गीता का प्रचार है जो पुराण-शैली में किया गया एक गीतासार ही है। इस प्रकार न जाने कितने गीता-प्रेमियों ने अपने-अपने ढंग से गीतासार प्रस्तुत किये हैं।

वाराहपुराण में गीतासार के स्थान पर गीतामाहात्म्य २३ श्लोकों में दिया गया है। यहाँ भगवान् पृथिवी से कहते हैं:-

गीताश्रयेऽहं तिष्ठामि गीता मे चोत्तमं गृहम्।
गीताज्ञानमुपाश्रित्य त्रीन्लोकान् पालयाम्यहम्।।
गीता मे परमा विद्या ब्रह्मरूपा न संशयः।
अर्धमात्राक्षरा नित्या स्वानिर्वाच्यपदात्मिका।।

(वाराहपुराण, गीतामाहात्म्य ७-८)

अर्थात् गीता परम ब्रह्मविद्या है। वह प्रणव की चतुर्थमात्रा (अर्ध मात्रा) है। वह अनिर्वाच्य तथा नित्य ज्ञान है। उसी का आश्रय लेकर परमात्मा तीनों लोकों का पालन करता है।

इससे गीता के ज्ञान की उपयोगिता लोक-पालन में बतलाई गयी है। गीता में ऐसे सिद्धान्तों की व्याख्या है जिनसे लोकसंग्रह, लोकरक्षा, लोकोत्थान-लोकाभ्युदय होते हैं। इसी आधार पर गीताशास्त्र को धर्मशास्त्र, राजनीतिशास्त्र, समाजशास्त्र और अर्थशास्त्र से जोड़ा जाता है। उसमें केवल तत्त्वज्ञान ही नहीं है, वरन् व्यावहारिक दर्शन, जीवन-दर्शन, के भी शाश्वत सिद्धान्तों का निरूपण हुआ है।

गीतामाहात्म्य का यह वर्णन पद्मपुराण में बहुत विकसित हो गया है। वहाँ १३ अध्यायों में, २०६ से लेकर २२१ अध्याय तक गीता के माहात्म्य का वर्णन है। उसमें गीता के प्रत्येक अध्याय के माहात्म्य का वर्णन अलग-अलग किया गया है। इस माहात्म्य-वर्णन में निम्नलिखित लक्ष्य उल्लेखनीय हैं-

(१) वेदव्यास द्वैपायन ने वेद का मंथन करके गीताशास्त्र को बनाया है-

निर्मथ्य बहुधाऽऽलोक्य वेदशास्त्राम्बुधिं सुधीः।
द्वैपायनो यदासाद्य गीताशास्त्रं निस्सृष्टवान्।।

(२) पंचमुख भगवान् शंकर पार्वती से कहते हैं कि गीता साक्षात् शंकर स्वरूप है। प्रथम पांच अध्याय शंकर के पांचमुख हैं। ६-१५ अध्याय भगवान् शंकर की १० भुजाएं हैं। १६वाँ अध्याय उनका उदर है। १७-१८ अध्याय उनके पैर हैं। इस प्रकार अट्ठारह अध्यायों की गीता साक्षात् ईश्वर की वाङ्मयी मूर्ति है।

(३) भगवान् लक्ष्मी से कहते हैं-मेरा यह शरीर मायिक है, तात्त्विक नहीं। आत्मा शरीर से भिन्न है। वह द्वैताद्वैतविवर्जित, भावाभावमुक्त तथा शुद्धसेवित मात्र है। इस आत्मा का एकत्व गीताशास्त्र में बताया गया है-

मायामयमिदं देवि! वपुर्मे न तु तात्त्विकम्।
सृष्टिस्थित्युपसंहारक्रियाजालोपबृंहितम्।।
अतोऽन्यदात्मनो रूपं द्वैताद्वैतविवर्जितम्।
भावाभावविनिर्मुक्तमाद्यन्तरहितं प्रिये।।
शुद्धसंवित्प्रभालाभपरानन्दैकसुन्दरम्।
रूपमैश्वरमात्मैक्यं गम्यं गीतासु कीर्तितम्।।

(४) गीता परम पवित्र, आयुष्यकारक, स्वर्गप्रदायिनी तथा भगवान् विष्णु से सायुज्य कराने वाली है। संक्षेप में, गीताशास्त्र मोक्षदायक है। इसका पाठ करने से सभी पाप नष्ट हो जाते हैं और भगवान् से सायुज्य मिलता है।

पद्मपुराण में वर्णित गीता-माहात्म्य पौराणिक शैली में लिखा गया है, अर्थात् वह आख्यानों द्वारा प्रदर्शित करता है कि कैसे गीता का पाठ करने से उसके अभीष्ट की सिद्धि होती है।

३. अन्य माहात्म्य

उपर्युक्त माहात्म्य के अतिरिक्त गीता का एक अन्य माहात्म्य भी गीता के साथ प्रकाशित मिलता है जिसके निम्नलिखित बिन्दु उल्लेखनीय हैं-

(१) गीता उपनिषदों का सार है। उसमें कृष्ण ने उपनिषदों की ब्रह्मविद्या को ही अभिव्यक्त किया है।

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दनः।
पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत्।।

(२) गीता सर्वशास्त्रमयी, धर्ममयी और सर्वज्ञान-प्रयोजिका है।

तस्माद्धर्ममयी गीता सर्वज्ञानप्रयोजिका।
सर्वशास्त्रमयी यस्मात् तस्माद् गीता विशिष्यते।।

(३) गीता का नाम ही अर्धमात्रा, वेदत्रयी, तत्त्वार्थज्ञानमंजरी, भ्रान्तिनाशिनी, भवघ्नी, ब्रह्मविद्या आदि हो गया है।

वास्तव में पुराणों ने गीता का इतना प्रचार किया कि उसका महत्त्व उपनिषदों या श्रुतिप्रस्थान तथा ब्रह्मसूत्र या न्यायप्रस्थान से अधिक हो गया। वह वेदान्त का केवल स्मृति-प्रस्थान मात्र नहीं रह गई, अपि तु समग्र वेद या वेदान्त के सार-रूप में सर्वमान्य हो गयी। उसने जितना वेदान्त का प्रचार किया उतना किसी अन्य ग्रन्थ ने नहीं किया। लगभग एक हजार वर्षों से वह वेदान्त का सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ हो गयी है। यही कारण है कि अधिकांश लोगों ने गीता के ऊपर भाष्य लिखे। जितने वेदान्तसम्प्रदाय हैं उतने ही गीता के भाष्य भी हो गये हैं।

४. पौराणिक ईश्वरवाद

गीता की पौराणिक व्याख्याओं का सार भक्ति द्वारा ईश्वर-लाभ प्राप्त करना है। इस साधना में ईश्वर और भक्त के सम्बन्ध का महत्त्व है। भक्त की भक्ति के अनुसार यह

सम्बन्ध बदलता रहता है। प्रायः यहां दास्य नामक भक्ति है। भक्त दास या सेवक है। ईश्वर स्वामी या सेव्य है। ईश्वर के छः गुण हैं जिन्हें छः अंग भी कहा जाता है-

सर्वज्ञता, तृप्ति, अनादिबोध, स्वतन्त्रता, नित्य अलुप्तशक्ति और अचिन्त्यंशक्ति।

सर्वज्ञता तृप्तिरनादिबोधः स्वतन्त्रता नित्यमलुप्तशक्तिः।
अचिन्त्यशक्तिश्च विभोर्विधिज्ञाः षडाहुरङ्गानि महेश्वरस्य।।

वायुपुराण में ईश्वर के दस गुण गिनाए गये हैं और उन्हें अव्यय कहा गया है-

ज्ञानं विराग ऐश्वर्यं तपः सत्यं क्षमा धृतिः।
स्रष्टृत्वमात्मसंबोधो ह्यधिष्ठातृत्वमेव च।
अव्ययानि दशैतानि नित्यं तिष्ठन्ति शङ्करे।।

वेदान्तकल्पतरु में अमलानन्द ने भामती के निम्न मंगलाचरण श्लोक की व्याख्या में इन अंगों और अव्ययों को गिनाया है-

षड्भिरङ्गैरुपेताय विविधैरव्ययैरपि।
शाश्वताय नमस्कुर्मो वेदाय च भवाय च।।

अतः स्पष्ट है कि पुराणों ने ईश्वर की जो कल्पना की है उसका प्रभाव वाचस्पति मिश्र, अमलानन्द सरस्वती आदि आचार्यों पर पड़ा है। भगवद्गीता को पुराणों ने जिस ढंग से उपबृंहित किया है उसका प्रभाव इन आचार्यों पर पड़ना स्वाभाविक था। उपर्युक्त अंगों और अव्ययों पर ध्यान करने से ईश्वर-प्राप्ति होती है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. अग्निपुराण

२. गरुडपुराण

३. वायुपुराण

४. पद्मपुराण

५. वाराहपुराण

नोट- इन पुराणों के कई संस्करण विभिन्न प्रकाशनों से प्रकाशित हैं जहाँ इन्हें देखा जा सकता है।

द्वितीय अध्याय

भगवद्गीता की अद्वैतवेदान्ती व्याख्याएं

१. गीता की अद्वैतवादी टीकाएं

अद्वैतग्रन्थकोश[1] में भगवद्गीता की कुल ३६ व्याख्याएं उल्लिखित हैं। इन्हें दो कोटियों में बांटा जा सकता है। पहली कोटि में वे व्याख्याएं आती हैं जो अद्वैत वेदान्त के अनुसार गीता की स्वतन्त्र टीकाएं हैं। दूसरी कोटि में वे टीकाएं हैं जो शंकराचार्य के गीताभाष्य के ऊपर लिखी गयी हैं। पहली कोटि में निम्नलिखित प्रमुख व्याख्याओं का उल्लेख किया जा सकता है-

१. शंकराचार्यकृत भगवद्गीताभाष्य
२. श्रीधरकृत सुबोधिनी
३. सदानन्दकृत गीताभावप्रकाशिका
४. शंकरानन्दकृत गीतातात्पर्यबोधिनी
५. हनुमान् पंडितकृत पैशाच भाष्य
६. दैवज्ञ पंडितकृत परमार्थप्रभा
७. वेंकटनाथकृत ब्रह्मानन्द गिरि
८. राघवानन्द सरस्वतीकृत भगवद्गीता टीका
९. लिंगोजी पंडितकृत भगवद्गीताव्यासभावप्रकाशिका
१०. नीलकण्ठ चतुर्धरकृत भावप्रदीप
११. भारद्वाजकृत भगवद्गीतासंगतिमाला
१२. उपनिषद् ब्रह्मेन्द्रकृत भगवद्गीतार्थप्रकाशिका
१३. रामानन्दकृत भगवद्गीता टीका
१४. राघवानन्द तीर्थकृत भगवद्गीतालघुव्याख्या
१५. वासुदेव अभ्यंकरकृत गीताव्याख्या अंकुश

इन सभी व्याख्याओं में शंकराचार्य के गीताभाष्य का महत्त्व अन्यतम है, क्योंकि एक तो वह प्राचीनतम व्याख्या है और दूसरे उस पर दर्जनों टीकाएं लिखी गयी हैं जिनमें निम्नलिखित का विशेष महत्त्व है:-

---

१. अद्वैतग्रन्थकोश, काञ्चीपुरी मद्रास से १९५८ में प्रकाशित।

१. आनन्दगिरिकृत गीताभाष्यटीका
२. मधुसूदन सरस्वतीकृत गूढ़ार्थदीपिका
३. बेल्लंकोण्ड रामरायकृत भगवद्गीता शांकरभाष्यार्थप्रकाश
४. धनपतिसूरिकृत भाष्योत्कर्षदीपिका
५. केशव साक्षि भगवानूकृत गीताभाष्यसंक्षेप
६. अनुभूतिस्वरूपकृत गीताभाष्यटिप्पणी

इन टीकाओं में भी आनन्दगिरि, मधुसूदनसरस्वती और धनपति सूरि की टीकाओं का महत्त्व गीता के दर्शन के विकास में उल्लेखनीय है। मधुसूदन सरस्वती की गूढार्थदीपिका को तो शांकरभाष्य का वार्तिक ही माना जाता है। अनेक आधुनिक विद्वानों की राय में यह गीता की सर्वोत्तम टीका है। धर्मदत्त उर्फ बच्चा झा ने इस पर गूढार्थतत्त्वालोक नामक व्याख्या लिखी है। वे मूलतः नैयायिक थे। अतएव उनकी व्याख्या को गीता की न्यायदर्शनानुसारी टीका माना जा सकता है।

इन सभी टीका-ग्रन्थों में से यहाँ केवल शंकराचार्य, आनन्दगिरि, श्रीधर, शंकरानन्द, हनुमान् पंडित, नीलकंठ, मधुसूदन सरस्वती और धनपतिसूरि की टीकाओं के विवेचन किये जायेंगे। ये सभी ग्रन्थ प्रकाशित हैं।

वासुदेव लक्ष्मण शास्त्री पनसीकर ने शंकराचार्य, आनन्दगिरि, श्रीधर, धनपतिसूरि, मधुसूदन सरस्वती, अभिनवगुप्त और धर्मदत्त की टीकाओं (आठ टीकाओं) को एक साथ संपादित किया है जो निर्णयसागर प्रेस बम्बई से १९३६ में प्रकाशित है।

२. शङ्कराचार्य का गीताभाष्य

बी.एन. कृष्णमूर्ति शर्मा ने यह मत प्रकट किया है कि प्रस्तुत शाङ्करभाष्य शंकराचार्यकृत नहीं है। उनके कथन का आधार निम्न है-

(१) गीताभाष्य की शैली वैसी नहीं है जैसी शारीरकभाष्य की शैली है। इसकी शैली साधारण है और शारीरकभाष्य की शैली की तुलना में प्रसन्न तथा गम्भीर, तर्कप्रवण तथा सुसंगत नहीं है।

(२) इसमें कृष्णयजुर्वेद की काठकसंहिता के काठक उपनिषद् के दो श्लोक उद्धृत किये गये हैं और उन्हें ऋक् कहा गया है, न कि यजुः। ऐसी भूल शंकराचार्य नहीं कर सकते। (देखिए भगवद्गीता के दूसरे अध्याय के दो श्लोक (१९ और २०) जो कृष्णयजुर्वेद की काठकसंहिता के काठकोपनिषद् से लिए गये हैं और उन पर शांकरभाष्य)।

किन्तु ये दोनों युक्तियां अपने साध्य को सिद्ध करने में असमर्थ हैं। पहली युक्ति साध्य-विकल है, क्योंकि शैली में थोड़ा भेद होने से लेखक की भिन्नता नहीं सिद्ध होती है। एक ग्रन्थ की शैली उस ग्रन्थ के लेखक के दूसरे ग्रन्थ की शैली से थोड़ी भिन्न आज भी देखी जाती है। वैसे शंकराचार्य के शारीरकभाष्य की शैली और उनके बृहदारण्यकोपनिषद्भाष्य की शैली में थोड़ा भेद देखा जा सकता है, किन्तु इससे इन दो ग्रन्थों के लेखक दो व्यक्ति नहीं माने जाते हैं। फिर, दूसरी युक्ति भी ठीक नहीं है, क्योंकि न्यायकोश में कहा गया है कि वेद के सभी वृत्तबद्ध मन्त्र ऋक् हैं-

पादेनार्थेन चोपेता वृत्तबद्धा मन्त्रा ऋचः

(न्यायकोश पृ. १८४)

अतएव यदि यजुर्वेदीय काठकोपनिषद् के दो श्लोकों को शंकराचार्य ने ऋक् कहकर उल्लिखित किया है तो इस उल्लेख में कोई भूल नहीं है। इस कारण गीताभाष्य को शङ्कराचार्यकृत न मानने में कोई वैध युक्ति नहीं है। अद्वैत-वेदान्त की परम्परा इसे शंकराचार्यकृत मानती है। आनन्दगिरि ने शंकराचार्य के सभी ग्रन्थों पर टीका की है। गीताभाष्य पर भी उनकी टीका है। अभिनवगुप्त ने अपनी गीता-टीका में गीता के पूर्ववर्ती भाष्यकारों का उल्लेख किया है। उन्होंने शंकराचार्य के भाष्य पर भी आपत्ति की है। अतएव उनके मत से भी शांकरगीताभाष्य शंकराचार्यकृत ही है। इसी प्रकार रामानुज और मध्व ने जो गीताभाष्य लिखे हैं, उनमें भी उन्होंने यह माना है कि शांकरभाष्य शंकराचार्यकृत है। भास्कर ने भी गीताभाष्य लिखकर शंकराचार्य के मत का खण्डन किया है। इस प्रकार अद्वैतवाद के अनुयायी तथा विरोधी दोनों के विचार से प्रस्तुत शांकरगीताभाष्य शंकराचार्यकृत है, इसमें कोई सन्देह नहीं है। शंकरदिग्विजयकार ने भी गीताभाष्य को शंकराचार्य की रचना माना है। अतएव गीताभाष्य शंकराचार्यकृत नहीं है, ऐसी शंका करना निर्मूल है।

शंकराचार्य ने लिखा है कि उनके पूर्व भी गीता की टीकाएं थीं जिनमें गीताशास्त्र का वर्णन आक्षेप-समाधानपूर्वक किया गया था। आनन्दगिरि कहते हैं कि शंकराचार्य के पहले जो गीता की वृत्तियां लिखी गयी थीं, उनमें कर्मज्ञान का समुच्चयवाद प्रस्तावित किया गया था तथा उनमें विरुद्धार्थत्व और अनेकार्थत्व के दोष थे, जिन कारणों से गीता के पाठकों की प्रवृत्ति उनमें नहीं होती थी। वे वृत्तियां संकीर्ण भी थीं। उनसे मनीषा का उन्मेष नहीं होता था। शांकरभाष्य में गीताशास्त्र की स्पष्ट व्याख्या है। उससे मन्द और मध्यम बुद्धि वालों को भी गीताशास्त्र का परिचय हो जाता है, उत्तम बुद्धि वालों की फिर बात ही क्या है? इस प्रकार आनन्दगिरि के अनुसार गीताशास्त्र में जितनी रुचि शांकरभाष्य ने जनता में जागृत की है उतनी किसी पूर्ववृत्ति ने नहीं की थी। सचमुच शंकराचार्य ने गीताशास्त्र को मोक्षोपायशास्त्र बना दिया है।

अभिनवगुप्त तो यहाँ तक कहते हैं कि गीता के अतिरिक्त अन्य ग्रन्थों में मोक्षोपाय नाममात्र वर्णित है और उसका पूर्ण विवरण गीता में ही है।

यद्यप्यन्यप्रसंगेषु मोक्षो नामात्र गीयते।
तथापि भगवद्गीताः सम्यक्तत्प्राप्तिदायिकाः।।

शङ्कराचार्य के गीताभाष्य की निम्नलिखित विशेषताएं हैं-

१. गीताशास्त्र संपूर्ण वेदार्थ का सारसंग्रह है। गीताशास्त्र का अर्थ जान लेने पर समस्त पुरुषार्थों की सिद्धि होती है।

२. वेदोक्त धर्म दो प्रकार का है-प्रवृत्तिरूप धर्म जिसे कर्मयोग कहा जाता है और निवृत्तिरूप धर्म जिसे ज्ञानयोग की संज्ञा दी जाती है। कर्मयोग उपाय है और ज्ञानयोग उपेय है। कर्मयोग से अन्तःकरण शुद्ध होता है। इससे ज्ञान-निष्ठा की योग्यता प्राप्त होती है। आत्मशुद्धि के लिए निष्कामभाव से कर्म करना चाहिए अथवा ब्रह्म को कर्मफल अर्पित करके कर्म करना चाहिए। कर्मफल का त्याग ही संन्यास का लक्षण हैं। संन्यास ज्ञान का लक्षण है।

३. गीताशास्त्र का निश्चय है कि केवल तत्त्वज्ञान से ही मोक्ष मिलता है, कर्मसहित ज्ञान से मोक्ष नहीं मिलता। इस प्रकार गीताशास्त्र में ज्ञानमार्ग का निरूपण किया गया है। इसी को ज्ञाननिष्ठा कहा गया है। ज्ञानमार्ग से कर्ममार्ग तथा भक्तिमार्ग का सह-समुच्चय नहीं हो सकता।

४. मोक्ष अकार्य है। अतः वह किसी कर्म से साध्य नहीं है। वह स्वतः सिद्ध है। वह उत्पाद्य, संस्कार्य, विकार्य और आप्य नहीं है।

५. कर्म अविद्यापूर्वक हैं। उनका नाश विद्या या ज्ञान से होता है। ज्ञान से प्रारब्ध, क्रियमाण और संचित, सभी कर्मों का नाश हो जाता है।

६. जीव का कर्त्तापन गौण है। भ्रान्ति या अविद्या के कारण जीव अपने को कर्ता, भोक्ता आदि समझता है। अविद्या-निवृत्ति होने पर जीव को आत्मबोध होता है। वह अजर और अमर है। उसके जन्म, मरण, दुःख, सभी व्यवहार अविद्या-निमित्तिक हैं।

७. बुद्धि आत्माकार का आभास है। बुद्धि का आभास मन है। मन के आभास इन्द्रियां हैं। इन्द्रियों का आभास स्थूल शरीर है। (गीता १८/५० का भाष्य)। इस प्रकार आभासवाद परमात्मा और जीवात्मा के सम्बन्ध की व्याख्या करता है।

८. किन्तु जैसे द्वैतवादियों के अनुसार बन्धन-अवस्था में ही शास्त्र आदि प्रमाणों तथा कर्मों की सार्थकता है, मुक्त-अवस्था में नहीं, वैसे ही अद्वैतवाद में भी जीवों की ईश्वर के साथ एकता हो जाने पर शास्त्र आदि प्रमाणों तथा कर्मों की व्यर्थता होती

है। उनकी सार्थकता अविद्या-अवस्था में ही है। इस प्रकार गीताशास्त्र में अद्वैतवाद और द्वैतवाद का समन्वय किया गया है।

६. अध्यारोप और अपवाद की विधि से आत्मा का ज्ञान प्राप्त होता है। लोकमत, वैशेषिक, सांख्य, बौद्ध, जैन आदि दर्शनों में जो आत्मविवेचन है उसको भाष्यकार ने निरस्त किया है और 'अयम् आत्मा ब्रह्म', या 'साक्षात् अपरोक्षात् ब्रह्म' के रूप में आत्मा को सिद्ध किया है।

३. आनन्दगिरि का गीताभाष्य-विवेचन

आनन्दगिरि ने शांकरगीताभाष्य का मार्मिक विवेचन किया है। उनके विवचेन की निम्न विशेषताएं हैं-

१. शंकराचार्य ने दिखाया है कि कर्मनिष्ठा और ज्ञाननिष्ठा में उपायोपेयभाव है। ज्ञाननिष्ठा मोक्ष का साक्षात् हेतु है। कर्मनिष्ठा परम्परया ज्ञाननिष्ठा का हेतु है।
२. इतिहास (महाभारत) और पुराणों में व्याख्यायित गीताशास्त्र की एकवाक्यता है।
३. गीताशास्त्र में अन्तर्यामी ब्रह्म का मुख्यरूप से प्रतिपादन किया गया है।
४. अव्यक्त, अव्याकृत, माया, ये सभी नाम एकार्थक हैं।
५. गीतोक्तधर्म सौगतधर्म की तरह नहीं है, क्योंकि वह वेदोक्त है और शिष्ट-परिगृहीत है। सौगतधर्म ऐसा नहीं है। तात्पर्य यह है कि गीताधर्म किसी पुरुष-विशेष की कृति नहीं है। वह भगवान् के अवतार कृष्णद्वैपायन व्यास की अभिव्यक्ति है और स्वयं कृष्ण भगवान् के द्वारा गाई हुई गीता है। वह श्रुति-तुल्य है।
६. उपनिषद्-दर्शन और गीता-दर्शन में एकवाक्यता (सामंजस्य) है।
७. गीताशास्त्र में ये तीन काण्ड हैं-कर्मकाण्ड, उपासनाकाण्ड और ज्ञानकाण्ड। प्रत्येक काण्ड में छः अध्याय हैं। गीता के अन्तिम अध्याय में गीताशास्त्र का संक्षेप दिया गया है। अन्य अध्यायों में कही संक्षेप में तो कहीं विस्तार से उसका विवेचन है। इस प्रकार १८ अध्याय वाली गीता को ३ षट्कों में सर्वप्रथम आनन्दगिरि ने ही विभक्त किया है। उन्होंने काण्डत्रयात्मक गीताशास्त्र को पदवाक्यार्थगोचर कहा है। अर्थात् उन्होंने संकेत दिया है कि इसमें 'तत् त्वमसि', इस वाक्य की व्याख्या की गई है। किन्तु इसका विशद विवेचन उन्होंने नहीं किया है।

४. शंकरानन्द की गीतातात्पर्यबोधिनी

शंकरानन्द की गीतातात्पर्यबोधिनी में स्पष्ट कहा गया है कि गीता के प्रथम, द्वितीय तथा तृतीय षट्क में क्रमशः त्वंपदार्थ, तत्पदार्थ तथा त्वंपदार्थ और तत्पदार्थ के ऐक्य का शोधन किया

गया है। इस प्रकार आनन्दगिरि ने जिसका संकेत दिया था उसको शंकरानन्द ने अत्यन्त स्पष्ट कर दिया है। उनके गीता-भाष्य के सम्बन्ध में निम्नलिखित ज्ञातव्य विषय हैं।

१. शंकरानन्द सरस्वती ने भगवद्गीता पर एक टीका लिखी है जिसका नाम श्रीमद्भगवद्गीतातात्पर्यबोधिनी है। उनके गुरु आनन्दात्म सरस्वती थे। वे अपनी टीका के मंगलाचरण के सातवें श्लोक में अपने गुरु का नाम आनन्दात्म सरस्वती बताते हैं।

भक्त्या प्रणम्य स्वगुरुमानन्दात्मसरस्वतीम्।
क्रियते श्रीमद्भगवद्गीतातात्पर्यबोधिनी।।

उनकी दृष्टि में भगवद्गीता ब्रह्मात्मैकत्वप्रतिपादनपरा अद्वैतामृतवर्षिणी ब्रह्मविद्या है। उनके शिष्य स्वामी विद्यारण्य थे जिन्होंने पंचदशी में उनको नाम्ना नमस्कार किया है-

नमः श्रीशङ्करानन्दगुरुपादाम्बुजन्मने।
सविलासमहामोहग्राहग्रासैककर्मणे।।

इस प्रकार गुरु-शिष्य-परम्परा तथा लेखक की स्पष्ट उक्तियों से सिद्ध है कि भगवद्गीतातात्पर्यबोधिनी में अद्वैतवाद का प्रतिपादन है। स्वामी शंकरानन्द ने शंकराचार्य को प्रणाम किया है और उनके भाष्य से पर्याप्त सहायता ली है। इनकी गीता-टीका में ब्रह्मसूत्र, उपनिषदों और स्मृतियों से अनेक उद्धरण दिये गये हैं। सर्वत्र जो विवेचन हुआ है वह पूर्णतया अद्वैतवादानुसारी है। उदाहरण के लिए गीता २/२१ की टीका में आत्मा के स्वरूप को लिया जा सकता है। यहाँ अनेक विकल्प बनाकर आत्मा का वर्णन किया गया है। और उन सब का खण्ड करके पारिशेष्य से सिद्ध किया गया है किं आत्मैव ज्ञाता। यदि प्रश्न हो कि आत्मा का बुद्धि से संबंध न होने के कारण आत्मा ज्ञाता कैसे है? तो शंकरानन्द कहते हैं- बुद्धि आदि का आध्यासिक सम्बन्ध निर्विकार आत्मा से संभव है। अतएव आत्मा का ज्ञातृत्व सिद्ध हो जाता है।

गीता के १८ अध्यायों की संगति शङ्करानन्द सरस्वती ने इस प्रकार बतलाई है-

(१) ब्रह्मविद्याश्रोतरि अर्जुने सदसद्विवेचनम् अधर्मभीरुत्वम् ऐहिकामुष्मिकसुखवैमुख्यं शमदमादिसम्पत्तिं च प्रदर्शयितुं प्रथमाध्याय आरभ्यते।

(२) सद्गुरुं श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठमुपसद्य ब्रह्मविचारः कर्त्तव्य आत्मानात्मज्ञानोपदेशप्रकारं च प्रतिपादयितुं द्वितीयो अध्याय आरभ्यते।

(३) अधिकारिणामेव संन्यासो नानधिकारिणाम्, अन्यथा कृत्वा पतिष्यन्ति इति ज्ञानकर्मयोगयोः अधिकार्यादिभेदेन भेद एवेति तयोर्विभागं दर्शयितुं च अनधिकारिणां कर्मैव चित्तशुद्धिद्वारा मोक्षसाधनं तदेव अवश्यं कर्त्तव्यमिति बोधयितुं च तृतीयाध्याय आरभ्यते।

(४) कर्मयोगैकोपायस्य ज्ञानयोग्यस्य..... सिद्धपरम्पराभ्युपगतत्वेनाऽपि प्रामाण्यं सूचयितुं इदम् (चतुर्थाध्यायवाक्यम्) आह।

(५) ब्रह्मविदः कर्त्तव्यः सर्वकर्मसंन्यास एव इत्याद्यर्थनिरूपणाय पञ्चमाध्याय आरभ्यते।

(६) आत्मविदः श्रवणादिजन्यज्ञानस्य अप्रतिबद्धत्वसिद्धये अवश्यकरणीयं ध्यानयोगं सूचयित्वा इदानीम् तस्यैव ध्यानयोगस्य बहिरंगान्तरंगसाधनानि अधिकारिणं तल्लक्षणं तत्फलं च निरूपयितुं षष्ठोऽध्याय आरभ्यते।

(७) इदानीं यन्निष्ठया ब्रह्मवित् तिष्ठति तद् ब्रह्म कीदृशं किंलक्षणं वा तेन तत्र स्थातव्यमिति आशङ्कायाम् तन्निरूपयितुं सप्तमाध्याय आरभ्यते।

(८) इदानीं ब्रह्मादीनां स्वरूपं विविच्य दर्शयितुं प्रयाणकाले मुमुक्षोः कर्त्तव्यं ध्यातव्यं प्राप्तव्यं च वस्तु प्रतिपादयितुं पुनरावृत्तिसहितरहितस्थानयोः स्वरूपं बोधयितुं कर्मिणाम् उपासकानां च गन्तव्यं मार्गं प्रदर्शयितुम् च अष्टमाध्याय आरभ्यते।

(९) इदानीम् मुमुक्षूणाम् अनेनैव मार्गेण (अर्चिरादिमार्गेण) मोक्षप्राप्तिर्नान्यथा इति प्राप्ताम् आशङ्काम् निवर्तयितुम् अधिकारिणां शुद्धबुद्धीनाम् इहैव मोक्षसिद्ध्यर्थम् च साक्षात् मोक्षकारणं परब्रह्मविषयं ज्ञानं विज्ञानं च ब्रह्मस्वरूपं च परस्य ब्रह्मणः प्रकृतिकर्तृकेषु सृष्ट्यादिषु साक्षित्वासङ्गत्वोदासीनत्वादिधर्मांश्च उपासनाप्रकारभेदांश्च स्वस्य सार्वात्म्यं चान्यच्च प्रतिपादयितुम् नवमाध्याय आरभ्यते।

(१०) इदानीम् मन्दप्रज्ञस्य मुमुक्षोस्तस्यैव तीव्रमोक्षेच्छया स्वोपास्तौ क्षिप्रप्रवृत्तिसिद्धये सर्वज्ञत्वम् सर्वेश्वरत्वं विभूतिविशेषं च प्रतिपादयितुं दशमाध्याय आरभ्यते।

(११) इदानीम् अर्जुनप्रार्थनया विश्वरूपं मायाविलासविजृम्भितं स्वरूपम् अत्यद्भुतं दर्शयितुं स्वत एव सृष्ट्यादिक्रियां प्रकाशयितुं स्वसाक्षात्कारस्य अतिदुर्लभत्वं भक्त्येकगम्यत्वं च प्रतिपादयितुम् एकादशाध्याय आरभ्यते।

(१२) अधुना सगुणनिर्गुणोपासकनां तारतम्यविशेषं सगुणोपासकानां स्वोपास्तेः साधनान्तराणि च निर्गुणब्रह्मविदां समुत्पन्नज्ञानरक्षार्थम् साधनविशेषं च निरूपयितुम् द्वादशाध्याय आरभ्यते।

(१३) अधुना जिज्ञासोर्मोक्षैककामस्य कथं ब्रह्मात्मैकत्वविज्ञानम् किं ब्रह्म कस्त्वात्मा कः पुनरनात्मा तत्कृतो बन्धश्च कः, स कथं ज्ञानेन निवर्तते किं ज्ञानं ज्ञानसाधनं च कथं वा जीवन्मुक्तिश्च इति आकांक्षायाम् क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोः अनात्मात्मशब्दार्थयोः प्रकृतिपुरुषयोः विवेचनं... पुनः पुनः विवेचनम्....आत्मनोऽद्वितीयत्वं च सम्यक् प्रतिपादयितुं त्रयोदशाध्याय आरभ्यते।

(१४) तत्र के गुणाः? तेषु पुरुषस्य कथं सङ्गः? कथं वा गुणा पुरुषं बध्नन्ति? गुणेभ्यः मोक्षणं च कथम्? गुणमुक्तस्य च किं लक्षणम्? इति आकांक्षायाम् "कारणं गुण-

सङ्गोऽस्य" इति वाक्यार्थविस्पष्टीकर्तुम् चतुर्दशाध्याय आरभ्यते।

(१५) ते च गुणाः कतिचित् पुंसोः मुमुक्षोः? कीदृशं ब्रह्म? कथं तदनुसन्धानमिति आकांक्षायाम्...पुरुषोत्तमाख्यं परं ब्रह्म तदनुसन्धानं फलं च प्रतिपादयितुम् पञ्चदशाध्याय आरभ्यते।

(१६) असंमोहत्वसिद्धये दैवी सम्पत् संपादनीया आसुरी संपत् वर्जनीया इति संपदुभयोः स्वरूपप्रदर्शनाय षोडशाध्याय आरभ्यते।

(१७) अधुना शास्त्रार्थानभिज्ञानामपि शास्त्रीयमेव कर्म कामकारम् विना शुद्धया कुर्वतामपि मुमुक्षूणाम् सात्त्विकेषु एव आहारयज्ञतपोदानेषु प्रतिष्ठितानां ज्ञानाधिकारः इति बोधयितुम् सप्तदशाध्याय आरभ्यते।

(१८) सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सर्वोपनिषदां चार्थं सर्वं संगृह्य एकत्र प्रतिपादयितुम् अष्टादशाध्याय आरभ्यते।

प्रथम षट्केण त्वंपदार्थं शोधयित्वा द्वितीयेन तत्पदार्थं च शोधयित्वा तृतीयेन तयोरेकत्वं

ततः सर्वस्या अपि गीतायाः प्रतिपाद्यं प्रत्यगभिन्नं परं ब्रह्म एव तज्ज्ञानमेव मोक्षसाधनमिति पर्यवसितम्।

इस प्रकार शंकरानन्द ने सिद्ध किया कि (१) ज्ञान ही मोक्ष का परम कारण है। (२) कर्मयोग ज्ञानयोग का साधनमात्र है और वह साक्षात् मोक्षकारण नहीं है। (३) गीता में अन्य योग का प्राधान्य नहीं है अर्थात् भक्तियोग या राजयोग का प्राधान्य गीता में नहीं है। किन्तु ये योग भी ज्ञानयोग के साधन हो सकते हैं।

शंकरानन्द ने प्रस्थानत्रयी पर भाष्य लिखे। उनके गीता-भाष्य के अतिरिक्त २७ उपनिषदों पर दीपिका नामक टीकाएं हैं। ब्रह्मसूत्र पर भी उनकी एक वृत्ति है। आत्मपुराण के नाम से उन्होंने उपनिषदों का एक संग्रह भी संकलित किया था। उनके सभी ग्रन्थ अद्वैतवेदान्त में आदर के साथ पढ़े जाते हैं। आधुनिक युग में यतिवर भोले बाबा जैसे उच्च कोटि के अद्वैत वेदान्ती ने उनके गीताभाष्य का हिन्दी अनुवाद किया है जो अच्युत ग्रन्थमाला, वाराणसी से सं. २०२३ में प्रकाशित है।

मधुसूदन सरस्वती की टीका पर भी शंकरानन्द की टीका का प्रभाव पड़ा था।

५. श्रीधर की सुबोधिनी

श्रीधर ने गीता पर सुबोधिनी नामक टीका लिखी है। इससे भी अधिक प्रसिद्ध उनकी भागवत-टीका है। उसके बारे में कहा जाता है कि अपने गुरु नृसिंह की कृपा से श्रीधर भागवतपुराण का सकल अर्थ जानते थे।

व्यासो वेत्ति शुको वेत्ति राजा वेत्ति वा न वा।
श्रीधरः सकलं वेत्ति श्रीनृसिंहप्रसादतः।।

भागवतपुराण भक्तिदर्शन का ग्रन्थ है। श्रीधर भी भक्ति-दर्शन के विचारक तथा मनीषी थे। उनकी सुबोधिनी में भी भक्ति-दर्शन का ही प्राबल्य प्रदर्शित किया गया है। सुबोधिनी और भागवतटीका के अतिरिक्त उन्होंने विष्णुपुराण पर भी एक टीका लिखी थी। सचमुच वे एक महान् वैष्णव दार्शनिक हैं।

सुबोधिनी की निम्नलिखित विशेषताएं उल्लेखनीय हैं-

१. सुबोधिनी की रचना श्रीधर ने भाष्यकार शंकराचार्य के मत की सम्यक् समालोचना करने के अनन्तर की थी। वे अपनी व्याख्या के लिए शंकराचार्य के ऋणी हैं। उनका मत भी अद्वैतवाद है। वे कहते हैं-

भाष्यकारमतं सम्यक् तद्व्याख्यातृभिस्तथा।
यथामति समालोच्य गीताव्याख्यां समारभे।।

(सुबोधिनी, मंगलाचरण श्लोक ३)

२. गीता में ७०० श्लोक हैं। भगवदुपदिष्टमथ कृष्णद्वैपायनः सप्तभिः श्लोकशतैरूप-निबबन्ध। जो लोग कहते हैं कि गीता में ७४५ श्लोक हैं उन्हें श्रीधर स्वामी के इस वाक्य पर गम्भीरता से विचार करना चाहिए। इस विषय पर इसी ग्रन्थ में संगृहीत 'गीता के काश्मीरीय भाष्य' नामक निबन्ध देखें। सं.

३. गीता स्वयं अपने में पर्याप्त है। अन्य शास्त्रों से क्या प्रयोजन? गीताशास्त्र से अन्य शास्त्र गतार्थ हो जाते हैं-

गीता सुगीता कर्त्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः।

४. एकान्तभक्ति, अनन्यभक्ति ही मोक्षहेतु है। गीता में कहा गया है-

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया।

इस प्रकार भक्तियोग ही गीता की मुख्य शिक्षा है। गीतार्थसंग्रह बताते हुए श्रीधर कहते हैं-

भगवद्भक्तियुक्तस्य तत्प्रसादात्मबोधतः।
सुखं बन्धविमुक्तिः स्यादिति गीतार्थसंग्रहः।।

(सुबोधिनी का उपसंहार)

भगवद्भक्ति से भगवत्कृपा मिलती है। उस कृपा से आत्मबोध होता है। आत्मबोध से आनन्द मिलता है। आनन्द-लाभ ही मोक्ष है, बन्धन से मुक्ति है।

५. किन्तु यहां जो अनन्य भक्ति मोक्ष-हेतु बतायी गयी है, वह ज्ञानविरोधिनी नहीं है। ज्ञान भक्ति का अवान्तर व्यापार ही है।

ज्ञानस्य भक्त्यवान्तरव्यापारत्वमेव युक्तम्।

गीता में श्रीकृष्ण ने कहा है-

मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते।

इस वचन से तत्त्वज्ञान ही भक्ति है।

अतएव श्रीधर ज्ञान और भक्ति में कोई अन्तर नहीं करते हैं। परा भक्ति परा विद्या है, परम ब्रह्मज्ञान है। इस कारण भक्ति मोक्षहेतु है, यह मत इस ज्ञानमार्गी कथन के विरुद्ध नहीं है कि तमेव विदित्वा अतिमृत्युमेति नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय। श्रीधर मानते थे कि कृष्णभक्त को बिना प्रयास ही ब्रह्मज्ञान सुलभ हो जाता है-कृष्णभक्तैरयत्नेन ब्रह्मज्ञानमवाप्यते (सुबोधिनी सातवें अध्याय का अन्त)।

६. गीता के द्वादश अध्याय में श्रीधर के अनुसार यह निर्णय किया गया है कि निर्गुणोपासना और सगुणोपासना में कौन अधिक श्रेयस्कर है। उनका मत है कि निर्गुणोपासना कष्ट-साध्य है और सगुणोपासना सहज है। अतएव सगुणोपासना ही अधिक श्रेयस्कर है-

दुःखमव्यक्तवर्त्मैतद् बहुविघ्नमतो बुधः।
सुखं कृष्णपदाम्भोजभक्तिसत्पथमाभजेत्।।

(सुबोधिनी, द्वादश अध्याय का अन्त)

७. श्रीधर के अनुसार गीता का अठारहवां अध्याय संपूर्ण गीतार्थ का संग्रह प्रस्तुत करता है। इस प्रकार श्रीधर ने निर्गुणब्रह्म और सगुणब्रह्म (परापर ब्रह्म) की एकता का निरूपण करते हुए ज्ञान और भक्ति का ऐक्य प्रतिपादित किया है। उनके मत का प्रभाव गोस्वामी तुलसीदास के भक्ति-दर्शन पर बहुत अधिक पड़ा है। तुलसीदास के अनेक दोहे और चौपाई श्रीधर के मत का प्रचार कर रहे हैं। यही कारण है कि जहाँ-जहाँ रामचरितमानस का प्रचार है, वहाँ-वहाँ श्रीधर की सुबोधिनी का गम्भीर अध्ययन किया जा रहा है।

६. धनपतिसूरि की भाष्योत्कर्षदीपिका

धनपतिसूरि ने श्रीधर की सुबोधिनी का निराकरण करने के लिए शंकराचार्य के गीताभाष्य पर भाष्योत्कर्षदीपिका लिखी है। इसकी रचना सं. १९५३ में हुई। धनपतिसूरि सारस्वत ब्राह्मण थे। उनकी टीका के मुख्य प्रतिपाद्य विषय निम्नलिखित हैं-

१. ज्ञान से ही मोक्ष होता है। 'ऋते ज्ञानान्न मोक्षः'। 'ज्ञानादेव तु कैवल्यम्' इत्यादि वचन यही उद्घोष करते हैं।

२. भक्ति मोक्षहेतु है और ज्ञान का ही अवान्तर व्यापार है, यह कहना ठीक नहीं है। यह कथन अद्वैतवेदान्त के विपरीत है।

> 'उपासनायाः साक्षान्मोक्षसाधनं ज्ञानस्य चावान्तर-
> व्यापाररूपत्वं च वदताम् परेषाम् उक्तिर्निरस्ता।
> वेदान्तडिमडिमेषु मोक्षानन्यसाधनत्वेन प्रसिद्धस्य
> तत्त्वज्ञानस्य अवान्तरव्यापाररूपत्वप्रदर्शनानौचित्यात्'।

(भाष्योत्कर्षदीपिका, १८वें अध्याय की समाप्ति)

३. धनपतिसूरि की कृति का प्रयोजन स्पष्टतः श्रीधर की सुबोधिनी का खण्डन है। वे स्वयं कहते हैं कि जैसे कृष्णात्मा शङ्कराचार्य ने अनेक कुमतों का खण्डन करते हुए गीताभाष्य लिखा था वैसे ही उन्होंने भी शांकरभाष्य के विरुद्ध जो बातें उनके भाष्यार्थ को लेकर कही गई हैं, उनका खण्डन करने के लिए भाष्योत्कर्षदीपिका लिखी है। यह नाम्ना शांकरभाष्य का उत्कर्ष सिद्ध करती है।

> कुमतस्य निरासाय गीताभाष्यकृता स्वयम्।
> कृष्णात्मना शिवेनादौ व्याख्याता पदशः स्फुटम्।।
> ततो भाष्यार्थमादाय व्याख्याता बहुभिस्तु सा।
> यत्तु कैश्चित् क्वचित् प्रोक्तं विरुद्धं भाष्यतोऽखिलम्।।
> साक्षेपं युक्तिहीनं च तन्निरासाय लेखकम्।
> अन्तर्यामिस्वरूपोऽ सौ मां करोति महेश्वरः।।

(भाष्योत्कर्षदीपिका का मंगलाचरण)

४. सगुणोपासना का खण्डन करते हुए धनपतिसूरि ने कल्पतरुकार अमलानन्द के निम्न कथन का सहारा लिया है-

> निर्विशेषं परं ब्रह्म साक्षात्कर्त्तुमनीश्वराः।
> ये मन्दास्तेऽनुकम्प्यन्ते सविशेषनिरूपणैः।।

वशीकृते मनस्येषां सगुणब्रह्मशीलनात्।
तदेवाविर्भवेत् साक्षादपेतोपाधिकल्पनम्।।

(भाष्योत्कर्षदीपिका १२/१३ में उद्धृत)

जो निर्गुण ब्रह्म का साक्षात्कार करने में असमर्थ हैं वे ही मन्द अधिकारी सगुणोपासना करते हैं। सगुणोपासना से मन वशीभूत होता है। मन के वशीभूत होने पर निर्गुण ब्रह्म का साक्षात्कार होता है।

अतः गीता में सगुणोपासना की जो प्रशंसा की गई है वह अर्थवाद है। उसका प्रयोजन भक्त को अक्षरोपासना का अधिकारी बनाना है।

५. अज्ञानकल्पित संसार की निवृत्ति ज्ञान से होती है, कर्म या उपासना से नहीं।

'अज्ञानपरिकल्पितस्य संसारस्य ज्ञानेनैव निवृत्तिर्युक्ता,
न तु कर्मणा। उपास्तिक्रियया वा। तथा सति मोक्षस्य
अनित्यत्वं सातिशयत्वं च प्रसज्येत'।

(भाष्योत्कर्षदीपिका अष्टादशाध्याय का अन्त)

इस प्रकार धनपतिसूरि ने शंकराचार्य के विशुद्ध ज्ञानमार्ग का उद्धार किया है। उन्होंने ज्ञानकर्मभक्ति के समुच्चय का खण्डन किया है। किन्तु कर्म, भक्ति और ज्ञान के क्रमिक समन्वय को उन्होंने शंकराचार्य की भांति माना है। उनका कथन केवल इतना है कि ज्ञानोत्तर भक्ति और ज्ञानोत्तर कर्म असंभव हैं।

६. भाष्योत्कर्षदीपिका पाण्डित्यपूर्ण है। इसकी शैली अत्यन्त तर्कपूर्ण है। इस पर नव्यन्याय का प्रभाव पदे-पदे दीख पड़ता है। इसमें शारीरकभाष्य के अनेक वाक्य और तर्क उद्धृत किये गये हैं। यथासम्भव लेखक ने शंकर के गीताभाष्य को उनके शारीरकभाष्य के आधार पर व्याख्यायित किया है। उदाहरण के लिए 'नाभावो विद्यते सतः' आदि श्लोक की भाष्योत्कर्षदीपिका को लिया जा सकता है। लेखक ने कई स्थलों पर योगवासिष्ठ से लम्बे-लम्बे उद्धरण दिये हैं। उदाहरण के लिए गीता २/५४ के भाष्य में प्राणायाम-निरपेक्ष समाधि के वर्णन में योगवासिष्ठ के ८ श्लोक उद्धृत किये गये हैं।

७. कहीं-कहीं भाष्योत्कर्षदीपिकाकार ने नयी परिभाषाएं भी दी हैं। उदाहरण के लिए सांख्य-योग में सांख्य शब्द की परिभाषा देते हुए वे कहते हैं-

'सांख्ये सम्यक् ख्यायते सर्वोपाधिशून्यता प्रतिपाद्यते
परमात्मतत्त्वमनयेति संख्योपनिषत् तयैव तात्पर्यपरिसमाप्त्या
प्रतिपाद्यते यः स सांख्य':।

(गीता २/३९ की टीका)

८. धनपतिसूरि के मत से गीता का द्वितीय अध्याय सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है, क्योंकि उसी में प्राधान्येन ज्ञाननिष्ठा का वर्णन किया गया है। वे कहते हैं-

'द्वितीयाध्यायेन तत्पदलक्ष्यं परमात्मानमेव त्वंपदलक्ष्यत्वेन
प्रतिपादयता साक्षाच्छोकमोहनिवृत्तिभूतां ज्ञाननिष्ठां
लक्षणसहितां प्राधान्येन तदुपायभूतां योगनिष्ठां च गुणभावेन
प्रदर्शयता उपायोपेयभूतं निष्ठाद्वयं प्रकाशितम्'।

अर्थात् तत्पदलक्ष्य परमात्मा को त्वंपदलक्ष्य जीवात्मा से अभिन्न करते हुए द्वितीय अध्याय में प्रधानरूप से ज्ञाननिष्ठा का वर्णन है और उसके उपायभूत योग- (कर्मयोग) निष्ठा का वर्णन गौणरूप से है।

९. भाष्योत्कर्षदीपिका पर मधुसूदन सरस्वती की टीका का प्रभाव शैली और सामग्री दोनों क्षेत्रों में है। उदाहरण के लिए तृतीय अध्याय के अन्त में मधुसूदन सरस्वती अपनी टीका में कहते हैं-

उपायः कर्मनिष्ठात्र प्राधान्येनोपसंहृता।
उपेया ज्ञाननिष्ठा तु तद्गुणत्वेन कीर्तिता।।

और इस अध्याय के अन्त में धनपतिसूरि लिखते हैं-

'तृतीयाध्यायेन साधनभूता कर्मनिष्ठा तु प्राधान्येनोक्ता।
साध्या तु ज्ञाननिष्ठा गुणत्वेन विवेक्तव्या'।।

यहाँ दोनों टीकाओं में साम्य देखा जा सकता है।

७. मधुसूदन की गूढार्थदीपिका

मधुसूदन सरस्वती की गूढार्थदीपिका भगवत्पाद शंकराचार्य के गीताभाष्य का वार्तिक है, क्योंकि उसमें भाष्य के उक्त, अनुक्त और दुरुक्त विषयों का विवेचन है। स्वयं मधुसूदन सरस्वती कहते हैं कि उनकी गूढार्थदीपिका शंकराचार्य के भाष्य की प्रत्यक्षरटीका है-

भगवत्पादभाष्यार्थमालोच्यातिप्रयत्नतः।
प्रायः प्रत्यक्षरं कुर्वे गीतागूढार्थदीपिकाम्।।

गूढार्थदीपिका में उन्होंने अपनी अन्य कृतियों के उद्धरण भी दिये हैं। उनकी सर्वश्रेष्ठ कृति अद्वैतसिद्धि है जिसको गूढार्थदीपिका में चार बार उद्धृत किया गया है। इसके अतिरिक्त उसमें सिद्धान्तबिन्दु और भक्तिरसायन को भी उद्धृत किया गया है।

मधुसूदन सरस्वती ने योगवासिष्ठ के भी कई उद्धरण गूढार्थदीपिका में दिये हैं। विशेषतः योग की सात भूमियों का विवेचन उन्होंने योगवासिष्ठ के ही आधार पर किया है।

उनकी गूढार्थदीपिका पर श्रीधर्मदत्त उर्फ बच्चा झा ने गूढ़ार्थदीपिका नामक एक टीका लिखी है। उसके तीन हिन्दी अनुवाद भी हुए हैं जिन्हें महामहोपाध्याय हरिहर कृपालु द्विवेदी, चिद्घनानन्द तथा सनातन देव ने किये हैं।

मधुसूदन सरस्वती गोस्वामी तुलसीदास के समकालीन थे और उनकी रामभक्ति के प्रशंसक थे। उन्होंने भागवतपुराण के प्रथम श्लोक पर एक टीका लिखी है जिसे परमहंसप्रिया कहा जाता है। वोपदेव के हरिलीलामृत पर हरिलीलाव्याख्या नामक उनकी टीका है। इनके अतिरिक्त भक्ति पर उनकी एक स्वतन्त्र रचना है जिनका नाम भक्तिरसायन है। वैष्णवभक्ति पर लिखे इन ग्रन्थों के अतिरिक्त उन्होंने शिवमहिम्नस्तोत्र की एक टीका भी लिखी है जिसके एक श्लोक की व्याख्या का नाम प्रस्थान-भेद के नाम से विशेष विख्यात है।

इस प्रकार अपने भक्ति-साहित्य में उन्होंने वैष्णवमत तथा शैवमत का समन्वय किया है। यही नहीं, उन्होंने अपने इस समन्वय में समस्त भारतीय दर्शनों को, आस्तिक तथा नास्तिक दर्शनों को, सम्मिलित किया था और सर्वधर्मसमन्वय के रूप में एक दर्शन दिया है। एक ओर उन्होंने इतने ग्रन्थ भक्ति पर लिखे हैं तो दूसरी ओर उन्होंने अद्वैत- वेदान्त के ज्ञानमार्ग पर भी निम्न ग्रन्थ लिखे हैं-

(१) संक्षेपशारीरकव्याख्या
(२) वेदान्तकल्पलता
(३) आनन्दमन्दाकिनी
(४) अद्वैतसिद्धि
(५) अद्वैतरत्नरक्षण
(६) ईश्वरप्रतिपत्तिप्रकाशिका।

इस प्रकार भक्तिमार्ग और ज्ञानमार्ग पर पृथक्-पृथक् ग्रन्थ लिखकर अन्ततोगत्वा मधुसूदन सरस्वती ने शंकराचार्य के गीताभाष्य पर गूढार्थदीपिका लिखी है जिसमें भक्तिमार्ग और ज्ञानमार्ग का समन्वय किया गया है।

गूढार्थदीपिका व्याख्या निम्नलिखित सिद्धान्तों के आधार पर लिखी गयी है-

(१) गीता के १८ अध्याय वेद के ३ काण्डों के आधार पर क्रमशः कर्मकाण्ड, उपासना-काण्ड और ज्ञानकाण्ड का प्रतिपादन करते हैं। प्रत्येक काण्ड का वर्णन ६ अध्यायों में है। इस प्रकार गीता में ३ षट्क हैं। चूंकि कर्मकाण्ड और ज्ञानकाण्ड में विरोध है, इसलिए इन दोनों काण्डों के मध्य उपासनाकाण्ड या भक्तिकाण्ड रखा गया है।

यतः समुच्चयो नास्ति तयोरतिविरोधतः।
भगवद्भक्तिनिष्ठा तु मध्यमे परिकीर्तिता।।

(२) भक्ति कर्म और ज्ञान के विरोध को दूर करती है। यह कार्य करने के कारण वह तीन प्रकार की है-कर्ममिश्रा भक्ति, शुद्धा भक्ति और ज्ञानमिश्रा भक्ति।

(३) गीताशास्त्र में 'तत् त्वम् असि,' इस महावाक्य की व्याख्या है। प्रथम काण्ड में कर्म और उसके त्याग द्वारा त्वंपदार्थ का विवेचन उपपत्तिपूर्वक किया गया है। द्वितीय काण्ड में भगवद्भक्ति और विष्णु के वर्णन द्वारा तत्पदार्थ का विवेचन है और तृतीय काण्ड में त्वंपदार्थ और तत्पदार्थ के ऐक्य का विवेचन है।

(४) गीता के तीन षट्कों के अभिप्राय को बताने के अतिरिक्त मधुसूदन सरस्वती ने प्रत्येक षट्क के प्रत्येक अध्याय के वर्ण्यविषय का भी निरूपण अध्यायान्त में किया है। इससे १८ अध्यायों की संगति उन्होंने बैठायी है। प्रत्येक अध्याय की अपनी अपूर्व भूमिका है।

(५) निर्विकल्पक साक्षात्कार शब्द (श्रुतिवाक्य) से ही होता है। वही तत्त्वज्ञान है। तत्त्व-ज्ञान होने पर अविद्यानिवृत्ति होती है। उससे समस्त अनारब्ध कर्म (संचित कर्म और क्रियमाण कर्म) नष्ट हो जाते हैं। किन्तु प्रारब्धकर्म नहीं नष्ट होते हैं।

(६) प्रारब्धकर्म के विक्षेप से वासना होती है। वह अष्टांगयोग तथा ईश्वर-प्रणिधान से नष्ट होती है। तब मनोनाश होता है, वासनाक्षय से मनोनाश होता है।

(७) तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय और मनोनाश का साथ-साथ अभ्यास करना ही जीवन्मुक्ति है।

तत्त्वज्ञानं मनोनाशं वासनाक्षय इत्यपि।
युगपत्त्रितयाभ्यासाज्जीवन्मुक्तिर्दृढा भवेत्।।

(८) जीवन्मुक्त, विष्णुभक्त, गुणातीत, स्थितप्रज्ञ, ये सब पर्यायवाची शब्द हैं। जीवन्मुक्त की भक्ति किसी फल के लिए नहीं होती है। वह अद्वैत की भक्ति है।

आत्मारामाश्च मुनयो निर्ग्रन्था अप्युरुक्रमे।
कुर्वन्त्यहैतुकीं भक्तिमित्थंभूतगुणो हरिः।।

(९) मधूसूदन सरस्वती के मत से शंकराचार्य परमेश्वर में देहदेहिभाव मानते हैं।

नित्यो यः कारणोपाधिर्मायाख्योऽनेकशक्तिमान्।
स एव भगवद्देह इतिभाष्यकृतां मतम्।।

(गूढार्थदीपिका ४/६)

अर्थात् स्वेच्छानिर्मित मायामय दिव्यरूप से परमात्मा प्रकट हुए और जो नित्य कारणोपाधि माया अनेक शक्तिमान् है, वही भगवद्देह है, ऐसा भगवत्पाद भाष्यकार मानते हैं। इस प्रकार माया ही परमात्मा का शरीर है। अन्य अद्वैत वेदान्ती परमात्मा में देहदेहिभाव नहीं मानते। उनके मत से सच्चिदानन्दस्वरूप ही परमात्मा का विग्रह है। उसके अतिरिक्त परमात्मा का कोई भौतिक या मायिक विग्रह नहीं है। इन दोनों मतों में मधुसूदन सरस्वती प्रथम मत को उत्तम समझते हैं और उसी के आधार पर परमात्मा और कृष्ण का अभेद करते हैं। दोनों में कोई अन्तर या भेद नहीं है। परन्तु उक्त दोनों मत अद्वैत-वेदान्त के अनुकूल हैं। उनसे भिन्न एक तीसरा मत है जिसे सगुण ब्रह्मवादी या वैष्णव वेदान्ती मानते हैं। वे कहते हैं कि नित्य, निरवयव, निर्विकार परमात्मा का अवयव-अवयवी-भाव वास्तविक है। किन्तु मधुसूदन सरस्वती के मत से यह मत निर्युक्तिक है।

मधुसूदन की टीका की उल्लेखनीय विशेषताएं निम्न हैं:

१. वे अपने सिद्धान्त-प्रतिपादन में अधिक रुचि लेते हैं और विरोधियों के मतों के खण्डन को छोड़ देते हैं। कभी-कभी वे कहते हैं कि इन खण्डनों के लिए भगवत्पादशंकराचार्य के शारीरकभाष्य या उनकी अद्वैतसिद्धि को देखा जा सकता है। अतः स्पष्ट है कि मधुसूदन सरस्वती जैसा कहते हैं कि उन्होंने गूढार्थदीपिका अपने ज्ञान को शुद्ध करने के लिए लिखी है, वह पूर्ण सत्य है। उनकी टीका साधकों के लिए बहुत उपयोगी है।

२. अपने मत के समर्थन में वे वार्तिककार सुरेश्वर, योगवासिष्ठ, उपनिषद्-वाक्य, आदि का उद्धरण देते हैं। इससे ज्ञाननिष्ठा सुदृढ़ होती है।

३. मधुसूदन सरस्वती भक्ति की एकादश भूमिकाएं मानते हैं- (१) महापुरुषों की सेवा, (२) महापुरुषों की दया का पात्र होना, (३) महापुरुषों के गुणों में श्रद्धा रखना, (४) भगवान् के गुणों का श्रवण करना (गुरु से), (५) भगवान् से रति करना, (६) स्वरूपबोध प्राप्त करना, (७) भगवान् के प्रति प्रेम बढ़ाना, (८) भगवान् का दर्शन करना, (९) भगवान् के गुणों के ध्यान में निष्ठ होना, (१०) भगवद्गुणों से अपने को संपन्न करना और (११) भगवत्प्रेम की पराकाष्ठा (अनन्य प्रेम, भगवत्प्रेम के अतिरिक्त अन्य सभी भावों की निःसारता का अनुभव)।

उपर्युक्त प्रथम ७ भूमिकाएं यत्नसाध्य हैं। अन्तिम चार भूमिकाएं अयत्नसाध्य हैं। वे भगवत्कृपा से ही मिलती हैं।

४. गीतोक्त निष्काम कर्मयोग मोक्ष का मूल है। उससे चित्तशुद्धि होती है और तदनन्तर भक्तियोग आरम्भ होता है। ज्यों-ज्यों चित्त की प्रसन्नता, उसकी द्रवणशीलता में वृद्धि होती है त्यों-त्यों भक्ति बढ़ती है। इससे विविदिषा उत्पन्न होती है, ब्रह्म-जिज्ञासा पैदा होती है। अतएव कहा गया है कि भक्तिर्ज्ञानाय कल्पते। भक्तिसहित श्रवण, मनन, निदिध्यासन से तत्त्वज्ञान होता है। तत्त्वज्ञान से मोक्ष और अविद्यानिवृत्ति होते हैं। कुछ लोग अविद्यानिवृत्ति को ही मोक्ष मानते हैं। परन्तु कुछ लोग दोनों में कुछ अन्तर करते हैं। इस प्रकार गीताशास्त्र में कर्म, भक्ति और ज्ञान का क्रम-समुच्चय प्रतिपादित है।

५. उक्त क्रम-समुच्चय के अतिरिक्त मधुसूदन के मत से भक्ति और ज्ञान दोनों में नाममात्र का अन्तर है। जीवन्मुक्त विष्णुभक्त होता है। ज्ञानी भक्त है और भक्त ज्ञानी है। परा भक्ति परम ज्ञान है और परम ज्ञान परा भक्ति है। अतः जैसे यावज्जीवन ज्ञाननिष्ठा रहती है वैसे यावज्जीवन भक्तिनिष्ठा भी चलती है। दोनों में विरोध नहीं है। इस प्रकार अद्वैतवेदान्त में भक्ति को मधुसूदन सरस्वती ने प्रतिष्ठित कर दिया। उनका यह वाक्य कि कृष्ण के अतिरिक्त मैं किसी परम तत्त्व को नहीं जानता हूँ, सभी वैष्णवों को स्वीकार्य है। 'कृष्णात्परं किमपि तत्त्वमहं न जाने', यह उक्त वाक्य है। इसी को आधुनिक रामानन्दी विद्वान् 'रामात्परं किमपि तत्त्वमहं न जाने', इस रूप में ले रहे हैं। उन पर मधुसूदन सरस्वती का प्रभाव देखा जा सकता है। सं.

८. नीलकण्ठ का भावप्रदीप

नीलकण्ठ चतुर्धर ने संपूर्ण महाभारत पर 'भारतभावदीप' नामक टीका लिखी है। भगवद्गीता महाभारत के भीष्मपर्व में है। अतएव उसके ऊपर नीलकंठी टीका को भी भावदीप कहा जाता है। इस टीका को लिखने में नीलकण्ठ ने शंकराचार्य, श्रीधर और मधुसूदन सरस्वती की टीकाओं का उपयोग किया है। वे मधुसूदन सरस्वती का नामोल्लेख "मधुसूदन श्रीपाद" नाम से करते हैं (नीलकंठ की टीका द्वितीय अध्याय की समाप्ति)। अर्थात् वे मधुसूदन सरस्वती को गुरुभाव से देखते हैं, वे कहते हैं-

प्रणम्य भगवत्पादान् श्रीधरादींश्च सद्गुरून्।
सम्प्रदायानुसारेण गीताव्याख्यां समारभे।।
भारते सर्ववेदार्थो भारतार्थश्च कृत्स्नशः।
गीतायामस्ति तेनेयं सर्वशास्त्रमयी मता।।

गीता सर्वशास्त्रमयी है, क्योंकि उसमें महाभारत का सकल अर्थ संगृहीत है और महाभारत में सर्ववेदार्थ-संग्रह है।

नीलकंठ की टीका की निम्नलिखित विशेषताएं हैं-

१. यह टीका अद्वैतवेदान्त के सम्प्रदायानुसार है। इस कारण इसका लक्ष्य उस ब्रह्म का ज्ञान कराना है जो उपास्य नहीं है। उपासना उपासक को केवल ब्रह्मज्ञान का अधिकारी बनाती है।

२. सांख्य की निष्ठा और योग की निष्ठा को नीलकंठ दो निष्ठा नहीं मानते हैं, वरन् एक ही निष्ठा के दो पहलू मानते हैं-

'इयं द्विप्रकारा निष्ठा, न तु द्वे निष्ठे, इति भ्रमितव्यम्'।

३. नीलकंठ भी गीता को काण्डत्रयात्मक मानते हैं, अर्थात् इसमें क्रमशः कर्मकाण्ड, उपासनाकाण्ड और ज्ञानकाण्ड के वर्णन ६-६ अध्यायों में हैं।

४. नीलकण्ठ भी मानते हैं कि 'अशोच्यानन्वशोचः' से लेकर षष्ठ अध्याय तक त्वं पदार्थ का विवेचन है और सप्तम अध्याय से द्वादश अध्याय तक तत्पदार्थ का विवेचन है और अन्तिम ६ अध्यायों में जीवब्रह्म के अभेद का प्रतिपादन है। संक्षेप में गीता में 'तत्त्वमसि' की यों व्याख्या है।

(१) द्वितीय अध्याय में त्वंपदार्थ का निम्न विवेचन है-

अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते।
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः।।

(२) द्वादश अध्याय में तत्पदार्थ का विवेचन यह है-

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते।
सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम्।।

(३) त्रयोदश अध्याय में जीवब्रह्माभेद का प्रतिपादन यों है-

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते।
सर्वभावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते।।
यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः।
क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत।।

५. नीलकण्ठ ने वेदान्तकतक नामक एक प्रकरण ग्रन्थ भी वेदान्त में लिखा था। उसके

११ श्लोकों को उन्होंने अपनी टीका में उद्‌धृत किया है जो यहाँ नीचे दिये जाते हैं, क्योंकि उनका ग्रन्थ अनुपलब्ध है और इसका अतिशय महत्त्व है-

अतीतानागतं वस्तु वीक्ष्यते करबिल्ववत्।
योगी संकल्पमात्रोत्थमिति शास्त्रेषु डिण्डिमः।। १।।

मायायां सर्वदा सर्वं सर्वावस्थमिदं जगत्।
अस्तीति तदुपाधिश्चित्सार्वात्म्यात् सर्वमीक्षते।। २।।

आरम्भपरिणामाभ्यां स्वेन रूपेण यत्र सत्।
अतीतानागतं वस्तु योगी तद्वीक्षतां कथम्।। ३।।

संकल्पमात्रभातं वस्त्वतीतादि यदीष्यते।
नष्टस्त्रीदर्शनाभं तत्स्याद् योगिज्ञानमप्रमा।। ४।।

योगिसंकल्पमात्रेण तस्योत्पत्तिर्यदीष्यते।
ईशसंकल्पमात्रेण सर्वोत्पत्तिस्तदेष्यताम्।। ५।।

आरम्भे परिणामे वा देशकालाद्यतिक्रमः।
नैव दृष्टः क्वचित्सोऽयं स्वप्नमायादिषु स्फुटः।। ६।।

युगपद् गृह्यते कुम्भो नानादेशस्थयोगिभिः।
जलसूर्य इवास्माभिस्तेनाऽसौ कल्पितो विभुः।। ७।।

योगिभिर्गृह्यमाणत्वाद् घटः सर्वत्र सर्वदा।
सन्नेवास्तीति चेत्कार्यं कथमीदृग्विधं भवेत्।। ८।।

व्यावृत्तं हीष्यते कार्यं युगपद्भिन्नदेशता।
चेत्कल्पनां विनास्येष्टा दृष्टान्तस्तत्र नास्ति च।। ९।।

तस्मान्नाणुभिरारब्धभित्तिवन्नापि भव्यवत्।
प्रकृतेः परिणामो वा जगत्किन्त्विन्द्रजालवत्।। १०।।

सत्यं बद्धदृशामिन्द्रजालं विश्वं पराक्दृशाम्।
अधिष्ठानादृते शुद्धदृशां नास्त्येव तद्द्वयम्।। ११।।

इस प्रकार गीता का उपसंहार नीलकंठ ने अपने वेदान्तकतक के ११ श्लोकों में किया है। यह ग्रन्थ अभी तक अप्रकाशित है। इसके उपर्युक्त श्लोक बताते हैं कि इसमें अद्वैतवेदान्त का प्रामाणिक विवेचन हुआ है और कतकरजोवत् न्याय से अविद्यानिवृत्ति प्रदर्शित है।

६. भक्तियोग

यद्यपि अद्वैतवेदान्त के आचार्यों ने निर्णय किया है कि गीताशास्त्र ज्ञानमार्ग की शिक्षा देता है, तथापि उन्होंने भक्तिमार्ग को व्यर्थ नहीं बतलाया है। उनके मत से भक्तियोग का महत्त्व मुमुक्षु के जीवन में आदि से लेकर अन्त तक रहता है। शंकराचार्य ने कहा है-

यावदायुस्त्वया वंद्यो वेदान्तो गुरुरीश्वरः।
मनसा कर्मणा वाचा श्रुतिरेवैष निश्चयः।।

(तत्त्वोपदेश ८६)

अर्थात् श्रुति का यह निश्चय है कि यावत् जीवन वेदान्त, गुरु तथा ईश्वर की वन्दना करनी चाहिए।

श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा गया है-

यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ।
तस्येते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः।।

जो मनुष्य ईश्वर तथा गुरु के प्रति परम भक्ति रखता है उसी को वेदान्तार्थ का ज्ञान होता है।

स्वयं भगवद्गीता में श्रीकृष्ण ने कहा है:

श्रद्धावान् लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणधिगच्छति।।

जीवन्मुक्त पुरुष ईश्वर-भक्त होता है। उसकी भक्ति अहैतुकी कही गयी है। परन्तु यह उल्लेखनीय है कि वह भक्त है-

आत्मारामाश्च मुनयो निर्ग्रन्था अप्युरुक्रमे।
कुर्वन्त्यहैतुकीं भक्तिमित्थंभूतगुणो हरिः।।

(भागवतपुराण १-७-१०)

यावज्जीवन वेदान्त-ग्रन्थों का नित्य अभ्यास करना, नित्य ईश्वर की अर्चना करना और नित्य गुरु की आराधना करना अद्वैत-वेदान्त के सभी आचार्यों को स्वीकार्य है। ये कर्म आरम्भ में ज्ञान प्राप्त करने के लिए किये जाते हैं और ज्ञान प्राप्त हो जाने पर ये कर्म कृतघ्नता का नाश करने के लिये किये जाते हैं। यदि ज्ञानी इन कर्मों को नहीं करता तो वह कृतघ्न कहा जाता है। कृतघ्नत्व-दोष से बचने के लिए ज्ञानी को भी नित्य वेदान्ताभ्यास, ईश्वर-पूजन तथा गुरु-सेवा कर्तव्य है।

यावज्जीवं त्रयो वन्द्या वेदान्तो गुरुरीश्वरः।
आदौ विद्याप्रसिद्ध्यर्थं कृतघ्नत्वापनुत्तये।।

वास्तव में मोक्ष के सभी कारणों में भक्ति ही श्रेष्ठ है। उसका स्वरूप स्वरूपानुसन्धानात्मक है।

मोक्षकारणसामग्र्यां भक्तिरेव गरीयसी।
स्वस्वरूपानुसन्धानं भक्तिरित्यभिधीयते।।

(विवेकचूडामणि ३२)

भगवद्गीता के अनुसार भक्तियोग से नित्य ऊर्ध्व गति प्राप्त होती है। स्थूल शरीर के नष्ट होने पर सूक्ष्म शरीर भक्ति के बल पर ही देवयान के मार्ग से ब्रह्मलोक पहुंचता है और उसे वहाँ ब्राह्मण-शरीर प्राप्त होता है। सालोक्य, सामीप्य, सादृश्य और सायुज्य नामक चतुर्विध मुक्ति को प्राप्त करके वह ब्रह्मीभूत हो जाता है और कल्पपर्यन्त ब्रह्मानन्द लेता रहता है। पुनः जब ब्रह्मा दूसरे कल्प में सृष्टि करते हैं तो वह भक्त जीव जिस मार्ग से ब्रह्मलोक पहुंचा था उसी मार्ग से वह पुनः मृत्युलोक में अवतरित होता है। इस प्रकार केवल भक्तिमार्ग पर चलने से जीवन-मरण-रूपी संसार से मुक्ति नहीं मिलती है, यद्यपि ईश्वर-लाभ होता है या आपेक्षिक मुक्ति मिलती है। किन्तु यदि भक्ति का वह स्वरूप माना जाय जिसे अद्वैतवेदान्त के आचार्यों ने निश्चित किया है तो वह ज्ञानमिश्रित भक्ति कही जायेगी और उस भक्ति से संसार से मुक्ति मिलती है। अतः ईश्वर-भक्ति को तत्त्वज्ञान का परम्परया कारण माना गया है और तत्त्वज्ञान मात्र को ही मोक्ष का साक्षात् कारण कहा गया है। कुछ वेदान्ती भक्ति को भी मोक्ष का साक्षात् कारण मानते हैं, क्योंकि कीटभृंगन्याय से भक्ति ब्रह्मभाव की जननी है।

१०. कर्मयोग

यद्यपि अद्वैतवेदान्ती आचार्य कर्मज्ञानसमुच्चयवाद को नहीं मानते हैं, तथापि वे कर्म और ज्ञान के क्रमसमुच्चय को स्वीकार करते हैं। वे कर्म को अनुपयोगी नहीं समझते हैं।

उनके मत से कर्म विविदिषा का हेतु है- तमेतं वेदानुवचनेन विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन (बृहदारण्यक उप. ४-४-२२)। यज्ञादि कर्म ज्ञान के आराद् उपकारक हैं। उनसे चित्त-शुद्धि प्राप्त होती है और पाप-क्षय होता है। नित्य और नैमित्तिक कर्मों के अनुष्ठान से पाप-क्षय होता है और उससे चित्त शुद्ध होता है। चित्त शुद्ध होने पर ही ब्रह्म-जिज्ञासा उत्पन्न होती है। गीता में कहा गया है-

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते।
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते।।

अर्थात् कर्म तत्त्वज्ञान का आराद् उपकारक है और चित्तशुद्धि या सत्त्व-शुद्धि का साक्षात् कारक है। यही नहीं, गीता के अद्वैतवेदान्ती टीकाकारों ने माना है कि जब तक प्रारब्ध रहता है तब तक यज्ञ, दान और तप नित्य कर्म हैं, वेदान्त-श्रवण, ईश्वर-भक्ति तथा गुरुसेवा कर्तव्य है। प्रारब्ध का नाश केवल भोग से होता है। अतः जीवन्मुक्त भी कर्म करते हैं। किन्तु उनके कर्म सहज, स्वाभाविक होते हैं और वे कर्म तथा कर्मफल से निर्लिप्त रहते हैं। उनमें कर्मों के प्रति पूर्ण अनासक्ति रहती है। किन्तु अनासक्ति का तात्पर्य अकर्मण्यता नहीं है। जैसे सूर्य आदि अपने-अपने कार्य में रत रहता है वैसे जीवन्मुक्त भी स्वधर्म में रत रहता है। जब जीवन्मुक्तों की यह दशा है तो बद्ध जीवों या साधकों के लिए कहना ही क्या है? उनके लिए तो कर्म करना सर्वथा अनिवार्य है। जब तक जीवन्मुक्ति न मिले तब तक सभी कर्म करणीय हैं, इसकी व्यवस्था अद्वैतवेदान्त में की गयी है।

गीता (३।१९-२०) में कहती है-

असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पुरुषः।
कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः,
लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि।।

अर्थात् अनासक्त होकर कर्म करने से परमात्मा की प्राप्ति होती है। जनकादि ने कर्म द्वारा सिद्धि पायी थी। फिर जीवनयात्रा और लोकसंग्रह के लिए तो कर्म करना आवश्यक है ही। और भी-

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।

मनुष्य का अधिकार कर्म करने में है, कर्मफल पर उसका अधिकार नहीं है। कर्मफल का त्याग करने से कर्मयोग की साधना सम्पन्न होती है। यही निष्काम कर्मयोग है। यह नैतिक आचरण का मूलाधार है। गीता के अनुसार जो लोग कर्मयोग करते हैं वे अशुभ से शुभ की ओर जाते हैं। सत्कर्म करने से उन्हें पितृलोक की प्राप्ति होती है। मरने के अनन्तर

पितृयान से वे पितृलोक पहुँचते हैं। वहाँ वे अपने कर्म के फल का भोग करके पुनः उसी मार्ग से मर्त्यलोक में जन्म लेते हैं। इस प्रकार कर्मयोगी जन्म-मरण के चक्र में पड़ा रहता है। किन्तु यदि उसने भोगेच्छा को समाप्त कर दिया है, यदि उसने निष्काम भाव को प्राप्त कर लिया है तो उसे ज्ञान का अधिकार मिल जाता है। वह ज्ञानयोग द्वारा कर्मबन्धन से मुक्त हो सकता है अर्थात् जन्म-मरण के चक्र से छुटकारा पा सकता है। मरणोत्तर जीवन की चर्चा छोड़ दें तो भी ऐहिक जीवन में कर्म को कर्त्तव्यतया करने पर गीता में विशेष बल दिया गया है। मरणोत्तर जीवन में कर्म के महत्त्व का प्रतिपादन वस्तुतः इहलोक में कर्मयोग को सुदृढ़ करने के लिए है।

स्पष्ट है कि गीताशास्त्र कर्तव्यशास्त्र है। उसका प्रयोजन वह नैष्कर्म्यसिद्धि है जो कर्मफल के त्याग से मिलती है। किन्तु कर्त्तव्यबुद्धि से कर्त्तव्य करना यावत् जीवन आवश्यक है। कर्त्तव्य-बुद्धि के विश्लेषण में निम्न तत्त्व हैं-

१. कर्मफल को ईश्वर को अर्पित करना चाहिए। ईश्वर को प्रसन्न करना कर्म का मुख्य प्रयोजन है।

२. कर्म का गौण प्रयोजन लोकसंग्रह है। ईश्वर की सृष्टि की रक्षा करना ईश्वर को प्रसन्न करने में सहायक है।

३. कर्म तत्त्वज्ञान में आराद् उपकारक है। उससे चित्त शुद्ध होता है। चित्तशुद्धि से ज्ञान होता है।

४. कर्म का निर्धारण स्वधर्म से होता है। स्वधर्म के अन्दर आत्मज्ञान, वर्णधर्म और आश्रमधर्म आते हैं। आत्मज्ञान का समन्वय वर्णाश्रमकर्म से होना अपेक्षित है। आत्मज्ञान होने पर सभी नियत कर्म स्वतः आत्मपूर्वक होते हैं। वस्तुतः आत्मज्ञान ही सभी कर्मों का चरम लक्ष्य है।

कर्म तीन प्रकार के हैं-नित्य, नैमित्तिक और काम्य। नित्यकर्म हैं-स्वाध्याय, सन्ध्यावन्दन और पंच महायज्ञ (भूतयज्ञ, मनुष्यज्ञ, देवयज्ञ पितृयज्ञ और ब्रह्मयज्ञ)। ये प्रतिदिन कर्त्तव्य हैं। नैमित्तिककर्म वे कर्म हैं जो प्रतिवर्ष कभी-कभी करणीय हैं, जैसे पार्वण, श्राद्ध आदि। काम्यकर्म हैं, अश्वमेध, वाजपेय, ज्योतिष्टोम आदि यज्ञ जो स्वर्ग प्राप्ति के लिए किये जाते हैं। किन्तु स्वर्ग मोक्ष नहीं है। कारण, स्वर्ग से पुनरावृत्ति होती है। अतएव निष्काम कर्मयोगी काम्यकर्म नहीं करते। परन्तु वे नित्य-नैमित्तिक कर्मों को निष्कामभाव से करते हैं, क्योंकि उनको न करने से पाप होता है और पाप होने से चित्त मलिन रहता है। पापक्षय से ही ज्ञान उत्पन्न होता है। इन कर्मों में एक कर्म ऋणत्रय से मुक्त होना है। ऋषिऋण, देवऋण और पितृऋण ये तीन ऋण हैं। कहा गया है कि ऋणानि त्रीण्यपाकृत्य मनो मोक्षे निवेशयेत्, तीन ऋणों को दूर करके ही मोक्ष में मन लगाना चाहिए। इन तीनों ऋणों से इस प्रकार उऋण होना चाहिए-

अधीत्य विधिवद् वेदान् पुत्रांश्चोत्पाद्य धर्मतः।
इष्ट्वा च शक्तितो यज्ञैर्मनो मोक्षे निवेशयेत्।।

अर्थात् विधवत् वेदों का अध्ययन करने से ऋषिऋण अदा होता है, धर्मतः पुत्र उत्पन्न करने से पितृऋण अदा होता है और यथाशक्ति यज्ञ करने से देवऋण अदा होता है। इतना करके ही मोक्ष में मन लगाना चाहिए। ऐसा न करने से पाप होता है-

अनधीत्य द्विजो वेदाननुत्पाद्य तथात्मजान्।
अनिष्ट्वा चैव यज्ञैश्च मोक्षमिच्छन् व्रजत्यधः।।

अतः आनृण्य प्राप्त करने में कर्म की भूमिका है। इस प्रकार अद्वैतवेदान्त में कर्म की मूल्यवत्ता का प्रतिपादन किया गया है। ऋणत्रय से मुक्त होना सामाजिक जीवन का अनिवार्य अंग है। इसकी व्यवस्था से वेदान्त ने सामाजिक जीवन को सुदृढ़ तथा संपन्न किया है।

११. सर्वधर्ममयी गीता

गीता की अद्वैतवादी टीकाओं ने भगवद्गीता को सचमुच गीतोपनिषद् के रूप में स्थापित किया है। उसने उसे श्रुतिप्रस्थान का स्थान दे दिया है। अनेक आचार्य मानते हैं कि गीता में जहाँ-जहाँ श्रीभगवान् उवाच है वह श्रुति है। स्मृति-प्रस्थान तो वह है ही। पुनः इन दोनों प्रस्थानों से भी बढ़कर उसने ब्रह्मसूत्र का भी प्रकार्य कर दिया है। विशेषतः शंकरानन्द, मधुसूदन सरस्वती, धनपतिसूरि और बच्चा झा की टीकाओं में जो युक्तियां दी गयी हैं, वे सिद्ध करती हैं कि उनको जान लेने पर साधक को ब्रह्मसूत्र के शारीरकभाष्य की उपयोगिता नहीं रह जाती। एक ही ग्रन्थ से अद्वैत वेदान्तियों ने श्रुतिप्रस्थान, स्मृतिप्रस्थान और न्यायप्रस्थान के कार्य ले लिया है। कुछ भी हो, लगभग ५०० वर्षों से गीताशास्त्र अद्वैतवेदान्त का एक मानक प्रारूप बन गया है। अधिकांश अद्वैतवादी संन्यासी गीता का ही अध्ययन करते हैं। जो गृहस्थ अद्वैतवेदान्ती हैं वे भी भागवतपुराण, रामायण, रामचरितमानस, दुर्गासप्तशती आदि ग्रन्थों की अपेक्षा गीता का ही स्वाध्याय करते हैं। इस कारण गीता ने अद्वैतवेदान्त का जितना प्रसार किया है उतना किसी अन्य ग्रन्थ ने नहीं। उसके श्लोक वेदान्त-सिद्धान्त की कारिकाएं हो गयी हैं।

पुनश्च, जैसे सूत्र, वृत्ति, भाष्य, वार्तिक, टीका, टिप्पणी द्वारा ब्रह्मसूत्र के तात्पर्यार्थ का विकास हुआ है वैसे गीता को भी कारिकाग्रन्थ या सूत्रस्थानीय मानकर उसके वृत्ति, भाष्य, वार्तिक, टीका, टिप्पणी, संक्षेप, संग्रह, आदि का विकास हुआ है। न्याय-प्रस्थान के विकास की प्रक्रिया की पूरी आवृत्ति गीता के स्मृतिप्रस्थान के विकास में हुई है। गीताशास्त्र ब्रह्मविद्या है। उसमें ब्रह्मविद्या के साध्य और साधन दोनों का विवेचन है। अन्य ग्रन्थों में

प्रायः साध्य या साधन का ही विवेचन होता है। इस दृष्टि से गीता सर्वशास्त्रमयी, धर्ममयी है। वह पुरुषार्थसंहिता या पुरुषार्थकारिका है।

गीताशास्त्र की एक अप्रतिम विशेषता यह है कि इसने सभी प्रकार के वेदान्तियों को एक मंच पर स्थापित करने का प्रयास किया है। जितना विवाद ब्रह्मसूत्र के सूत्रों के भाष्यों पर है उतना विवाद गीता के भाष्यों पर नहीं है। अतएव गीता ने केवलाद्वैत तथा वैष्णव-वेदान्त और शैवमत का समन्वय प्रदर्शित किया है। इस कारण अनेक आचार्यों का मत है कि गीता हिन्दूधर्म का सर्वमान्य ग्रन्थ है। जैसे सभी हिन्दू वेदवादी हैं वैसे वे गीतावादी भी हैं। यही नहीं, गीता सर्वधर्ममयी है। इसमें मानवमात्र के साधारण और विशेष धर्मों का विवेचन है। जैसे पृथ्वी सभी मानवों की माता है, उनको धारण करने के कारण, उसी प्रकार गीता भी सभी मानवों की माता है, उनके धर्म का निर्धारण करने के कारण। विश्व के सभी धर्मों में कोई एक ऐसा ग्रन्थ नहीं है, जैसे गीता है, जिसमें सर्वधर्म का सार-संग्रह हो, जिसमें ईश्वर और ईश्वरप्राप्ति दोनों के विधान किये गये हों। इस प्रसंग में गीता के व्यावहारिक दर्शन को रेखांकित किया जा सकता है। इसमें कर्त्तव्यतया कर्त्तव्यपालन पर बल है और वर्णाश्रम-व्यवस्था को ईश्वर-प्राप्ति का प्रस्थानबिन्दु माना गया है। पुनश्च, इसमें लोकसंग्रह को प्रमुखता दी गयी है जिससे परार्थवाद को प्रस्तावित किया गया हैं। इन मतों के प्रतिपादन के साथ गीता में परमतखण्डन भी है। इन पंक्तियों के लेखक ने गीतातात्पर्य की प्रस्तावना में बारह मत दिये हैं जिनके निराकरण गीता में किये गये हैं। वस्तुतः गीतासार ईश्वरसाक्षात्कार का दर्शन है। जिसे भी ईश्वर का दर्शन करने की इच्छा होगी उसे भगवद्गीता से श्रेष्ठ कोई अन्य ग्रन्थ नहीं मिलेगा।

गीताभ्यासं पुनः कृत्वा लभते मुक्तिमुत्तमाम्।।

(वाराहपुराण)

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. भगवद्गीता, शंकराचार्य, आनन्दगिरि, मधुसूदन सरस्वती, नीलकंठ, धनपतिसूरि, अभिनवगुप्त और बच्चा झा की टीकाओं सहित, निर्णयसागर, बम्बई, १६३६.

२. गीतातात्पर्यम्, लेखक स्वामी भागवतानन्द सरस्वती, सं. विश्वनाथ तिवारी, प्रो. संगमलाल पाण्डेय की भूमिका सहित, दर्शनपीठ, इलाहाबाद, १६८६.

३. श्रीमद्भगवद्गीता, गीतामृतमंजूषा सहित, स्वामी भागवतानन्द सरस्वती, १८ भाग, इलाहाबाद १६६३। इसमें अधिकांश अद्वैतवेदान्ती टीकाओं के संक्षेप दिये गये हैं।

४. शंकरानन्द की गीता टीका, निर्णयसागर, बम्बई।

५. गीतारहस्य, लोकमान्य बालगंगाधर तिलक (कोई संस्करण)

तृतीय अध्याय

भगवद्गीता की विशिष्टाद्वैतवादी व्याख्याएं

१. यामुनाचार्य का गीतार्थसंग्रह

रामानुज ने विशिष्टाद्वैत का जो भव्य प्रासाद खड़ा किया उसकी आधार-शिला रखने का श्रेय यामुन मुनि को है। इन्हीं की प्रेरणा से रामानुज ने वैष्णवमत में दीक्षित और संन्यस्त होकर शेष जीवन भगवद्भक्ति तथा अपने सिद्धान्तों के प्रचार-प्रसार में लगाया। यामुनाचार्य के ग्रन्थों में प्रमुख है **गीतार्थसंग्रह**। इसमें मात्र बत्तीस श्लोक हैं जो भगवद्गीता की संक्षिप्त टीका या तात्पर्य है। गीता के प्रत्येक अध्याय के प्रतिपाद्य को एक-एक श्लोक के माध्यम से यहाँ प्रस्तुत करने का अद्भुत उद्योग किया गया है। प्रारम्भ में चार श्लोकों से विषयोपस्थापन और अन्त में दश श्लोकों से गीतार्थ का उपसंहार करने का यत्न किया गया है। यह अपने तरह का अनोखा गीता-भाष्य है। इसके महत्त्व का आकलन इस तथ्य से किया जा सकता है कि वेदान्तदेशिक ने इस पर **गीतार्थसंग्रहरक्षा** नाम की टीका लिखी है।

यामुन के **गीतार्थसंग्रह** के पहले ही श्लोक में गीता और उसके प्रतिपाद्य का स्वरूप स्पष्ट कर दिया गया है। उन्होंने यह स्पष्ट घोषणा की कि गीता का परम तत्त्व शङ्कर का अद्वय, अनिर्वचनीय, निरुपाधिक परब्रह्म नहीं है, वरन् वह परम तत्त्व भगवान् नारायण हैं। इसी श्लोक में यह भी कहा गया है कि गीता भक्तियोग का शास्त्र है। नारायण और श्रीकृष्ण अभिन्न हैं। उनकी प्राप्ति कर्मयोग या ज्ञानयोग से नहीं, वरन् एकमात्र भक्ति द्वारा हो सकती है। देशिक ने अपनी रक्षा में "एतदुक्तं भक्त्येकगोचरः भक्तेरेवंगोचरः नान्यस्येत्यर्थः। एतेन कर्मसमुच्चयवाक्यार्थज्ञानादिपक्षाः प्रतिक्षिप्ताः" कहकर यामुन के अभिप्रेत अर्थ को अधिक सुस्पष्ट कर दिया है। इसी प्रकार परब्रह्म के रूप में अभिप्रेत नारायण (पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण) रूप अर्थ को स्पष्ट करते हुये देशिक ने "अज्ञानसंशयविपर्ययप्रतिक्षेपेण परमप्राप्यत्वप्रापकत्व-सर्वकारणत्व सर्वरक्षकत्व सर्वसंहर्तृत्व- सर्वाधिकत्व सर्वाधारत्व-सर्वनियन्तृत्व-सर्वशेषित्व, सर्ववेदवेद्यत्व-सर्वहेयरहितत्व- सर्वपाप- मोचकत्व-सर्वसमाश्रयणीयत्वादिभिः स्वभावैः समस्तवस्त्वन्तरविलक्षणतया पुरुषोत्तमत्वेन प्रतिपादित इत्यर्थः" आदि में प्रयुक्त विविध विशेषणों के द्वारा भगवान् नारायण को पुरुषोत्तम के रूप में प्रतिष्ठापित किया है।

पुनश्च, यामुन मुनि ने एक-एक श्लोक के द्वारा गीता के प्रत्येक अध्याय के तात्पर्य

को प्रस्तुत करते हुए स्पष्ट किया है कि कर्मयोग से ज्ञानयोग और ज्ञानयोग से भक्तियोग सिद्ध होते हैं। फलतः कर्मज्ञानानुगृहीत भक्ति से ईश्वर के प्रति सर्वसमर्पण-भाव स्फुट और दृढ़ होता है। वेदान्तदेशिक ने गीतार्थसंग्रहरक्षा में कर्मयोग, ज्ञानयोग और भक्तियोग शब्दों में प्रयुक्त योग का अर्थ उपाय किया है। इसके अनुसार गीता में कर्म, ज्ञान और भक्ति ये तीन क्रमशः प्रबल से प्रबलतर और प्रबलतम उपाय हैं, जिनसे पुरुषोत्तम भगवान् श्रीकृष्ण की प्राप्ति सहज होती है। यामुनाचार्य के अनुसार कर्मयोग है "तपस्तीर्थदानयज्ञादिसेवनम्" ज्ञानयोग है 'जितस्वान्तैः परिशुद्धात्मनि स्थितिः' और भक्तियोग है "परैकान्तप्रीत्या ध्यानादिषु स्थितिः" अर्थात् तपस्या, तीर्थ, दान, यज्ञ आदि का फलोदय पर्यन्त फल-लाभ के प्रति भोग-बुद्धि के त्यागपूर्वक परिग्रह ही कर्मयोग है। निरन्तर चिन्तनरूप से शुद्ध अन्तःकरण वाले साधक की परिशुद्ध परमात्मा में चिन्तनरूप स्थिति ज्ञानयोग है और परब्रह्म या नारायण में ऐकान्तिक प्रीति के द्वारा उन भगवान् के चरणयुगल में सर्वस्व समर्पणभाव से ध्यान, अर्चन, प्रणामादि को भक्तियोग कहते हैं। इन तीनों योगों के बीच परस्पर बाध्य-बाधकभाव का अभाव है। कर्मयोग ज्ञानयोग का सहकारी है। कर्मयोग में भी ज्ञान और भक्ति का अनुवर्तन होता है, कर्म और ज्ञान भक्ति के सहकारी हैं। इसलिये इन तीनों में परस्पर विरोध नहीं है। किन्तु यामुन मुनि ने पुनः छब्बीसवें श्लोक में तीनों साधनों में से पराभक्ति के द्वारा ही पुरुषोत्तम के चरणयुगल में कर्म प्राप्त होने का निष्कर्ष निकाला है। बाद में भक्ति की शरणागति-अवस्था के लिये प्रपत्ति और न्यास जैसे शब्दों का प्रयोग विशिष्टाद्वैत के आचार्यों ने किया है जिसके बीज भी यामुन के गीतार्थसंग्रह में वर्तमान हैं।

२. रामानुज का गीताभाष्य

गीताभाष्य में आचार्य रामानुज ने अपने, भक्ति एवं प्रपत्ति के सिद्धान्त का बड़ी सफलता से निरूपण किया है। गीता की पृष्ठभूमि भक्तिसिद्धान्त का प्रतिपादन करने में अधिक उपादेय सिद्ध हुई है। भक्ति के अतिरिक्त गीता में प्रतिपादित कर्म और ज्ञान का निरूपण भी यथावत् प्राप्त होता है। जगत्, जीव, ईश्वर (ब्रह्म), अविद्या, अवतारवाद तथा प्रपत्ति-सिद्धान्त के वर्णन के साथ ही साथ यथावसर उन्होंने अद्वैतवाद सहित विभिन्न दर्शनों की एतद्विषयक मान्यताओं का खण्डन किया है।

अर्जुन के लिये भगवान् श्रीकृष्ण ने कर्मयोग, ज्ञानयोग और भक्तियोग की त्रिवेणी प्रवाहित की और इनमें से किसी भी एक के अनुष्ठान द्वारा दुःखनिवृत्ति एवं मोक्ष-प्राप्ति को सुलभ बताया। चुनाव अर्जुन को करना था। कर्म, ज्ञान और भक्ति में से अर्जुन का चुनाव क्या था? इसका उत्तर गीता १८।७३ में प्राप्त होता है "करिष्ये वचनं तव"। अर्थात् पुरुषोत्तम भगवान् श्रीकृष्ण के प्रति शरणागतभाव से भक्ति ही अर्जुन का चुनाव था जिससे अर्जुन का सारा सन्देह समाप्त हो गया।

गीताभाष्य में भक्तियोग की सर्वसाधनोत्तमता के प्रति आचार्य की एकतानता कहीं शिथिल नहीं हुई है। उनके अनुसार यद्यपि कर्म, ज्ञान और भक्ति में से कोई भी मार्ग नित्य, निरतिशयसुखरूप ईश्वरप्राप्ति के लिये उपर्युक्त है, तथापि प्रपत्ति एवं शरणागति द्वारा भक्तिमार्ग से ईश्वरसान्निध्य सर्वाधिक सरलता से प्राप्त होता है। भक्ति ही गीता का मुख्य प्रतिपाद्य है, कर्म और ज्ञान भक्ति के सहकारी कारण हैं।

रामानुज भक्ति के सिद्धान्त को उपनिषत्समर्थित मानते हैं। उन्होंने यह स्पष्ट किया है कि वेदान्तोदित भक्तियोग को प्रतिष्ठित करने के लिये ही गीता की रचना हुई है। गीताभाष्य के उपोद्घात में आचार्य ने स्पष्टतः कर्मयोग और ज्ञानयोग से अनुगृहीत भक्तियोग को गीता का मुख्य प्रतिपाद्य कहा है, "परमपुरुषार्थलक्षणमोक्षसाधनतया वेदान्तोदितं स्वविषयं ज्ञानकर्मानुगृहीतं भक्तियोगमवतारयामास"। आचार्य ने प्रत्यक्षता की कोटि को प्राप्त होने वाली ध्रुवानुस्मृति को भक्ति कहा है। उन्होंने गीताभाष्य ९।३४ में भक्ति के स्वरूप को स्पष्ट करते हुये कहा है- अनालोचितविशेषाशेषलोकशरण्ये सर्वस्वामिनि तैलधारावदविच्छेदेन निविष्टमना भव।" अर्थात् परमात्मा में ध्यान की एकतानता ही भक्ति है। वे स्मृति को भी यथार्थज्ञान की कोटि में रखते हैं। पूर्वानुभूत विषय के अनुभवजन्य संस्कार से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को स्मृति कहा है जो ज्ञानत्वेन स्वप्रकाश और यथार्थज्ञान है। वे ध्यान की स्मृतिसन्तानरूपता स्वीकार करते हैं, इसलिये ध्येय के समीप पहुंचने का माध्यम उनके मतानुसार स्मृतिरूप ही है। उन्होंने तैलधारा के समान अविच्छिन्न स्मृति-प्रवाह को ध्यान कहा है। यही अविच्छिन्न स्मृति-सन्तान "ध्यान" है। "ध्यान" और ध्रुवानुस्मृति समानार्थक हैं। इसलिये ध्रुवानुस्मृति-रूपध्यान भी भक्तिरूप है। इसीलिये ध्यान प्राप्य भी है और प्रापक भी है। भक्ति होने के लिये ध्यान में "प्रेममयता" का होना आवश्यक है। फलतः स्मृतिसन्तान-रूप वह ध्यान भक्ति कहा जाता है जो स्वयं प्रेममय हो। "स्नेहपूर्वमनुध्यानं भक्तिरित्यभिधीयते" को उद्धृत करते हुये रामानुज ने सातवें अध्याय की अवतरणिका में "स्मृतिसन्तानमेवोपासनशब्दवाच्यमिति निश्चीयते। तदेव हि भक्तिरित्युच्यते" अर्थात् स्मृतिसन्तानरूप ध्यान ही उपासना है और वही भक्ति भी है-ऐसा कहकर ध्यान, उपासना और भक्ति की स्थितियों में परिष्कारपूर्वक समानरूपता स्वीकार की है। "उपासनं तु भक्तिरूपापन्नमेव परमप्राप्त्युपायभूतमिति वेदान्तवाक्यसिद्धम्" कहकर उपासनारूप भक्ति को परम प्राप्ति का उपाय स्वीकार किया है और स्मृतिसन्तानरूप साक्षात्कारतापन्न ध्यान को उपासना शब्द से वाच्य कहा है। तद्यथा-"स्मृतिसन्तानरूपं दर्शनसमाकारं ध्यानोपासनशब्दवाच्यमित्यवगम्यते।" इस प्रकार ध्यान, उपासना और भक्ति के उपास्य, ध्येय अथवा भक्ति के विषय के रूप में एकमात्र पुरुषोत्तम श्रीकृष्ण के स्वरूपयाथात्म्य को स्वीकार किया है- "उपास्यभूतपरमपुरुष- स्वरूपयाथात्म्यम्" इस गीताभाष्य से उक्त बात सिद्ध होती है। सांसारिक विषयों की ध्येयरूपता का निषेध करते हुये भाष्यकार ने श्रीभाष्य में अधिक स्पष्टता से अपनी बात प्रस्तुत की है-

आब्रह्मस्तम्बपर्यन्ताः जगदन्तर्व्यवस्थिताः।
प्राणिनः कर्मजनितसंसारवशवर्तिनः।।
यतस्ततो न ते ध्याने ध्यानिनामुपकारकाः।
अविद्यान्तर्गताः सर्वे ते हि संसारगोचराः।।

सेवा की भक्तिरूपता के प्रसङ्ग में आचार्य ने सत्यसङ्कल्प, परमकारुणिक भगवान् श्रीकृष्ण की सेवा को भक्ति कहा है। गीताप्रतिपादित भक्तियोग द्वारा अपनी सेवा का विधान करने में गीतावचन (गीता १४।२६) के प्रामाण्य के आधार पर साधक में ब्रह्मभाव की योग्यता आती है।

रामानुज के द्वारा प्रवर्तित भक्ति उपाय और उपेय दोनों है। उपाय या साधनभूता भक्ति के अन्तर्गत पांचरात्र आगमों में निरुक्त अभिगमन, उपादान, इज्या, स्वाध्याय और योग नामक पाँच भेद परिगणित हैं। किन्तु उपेयस्वरूपा पराभक्ति साधक के दिन-प्रतिदिन के अभ्यास से होती है, इसके द्वारा साधक परम पुरुष के साक्षात्कार के अनन्तर साक्षात्कारानुभवाभिनिवेश को प्राप्त कर लेता है। इस अवस्था में ईश्वर के प्रति वह प्रेमपूर्णता को प्राप्त करता है और प्रियतम के प्रीतिरूपानुभव के अतिरिक्त अन्य वस्तुओं के प्रति उसमें किसी प्रकार का लगाव नहीं रहता है। वह सम्पूर्ण वस्तुजात को तृणवत् मूल्यहीन समझता हुआ ईश्वरभक्ति करता है।

रामानुज ने भक्ति के लिये साधनसप्तक को आवश्यक और वांछनीय बताया है। भक्ति के सात साधन हैं-विवेक, विमोक, अभ्यास, क्रिया, कल्याण, अनवसाद और अनुद्धर्ष। साधक आश्रम-विहित कर्मों के अनुष्ठानपूर्वक इन सात साधनों से युक्त होकर भक्ति को प्राप्त कर लेता है। इन सात आवश्यक गुणों के अन्तर्गत भोजन की शुद्धता से लेकर अन्तःकरण की पवित्रता तक समाविष्ट हैं।

भक्त चार प्रकार के बताये गये हैं-

१. आर्त्त। इस कोटि के भक्त अपनी खोई हुई प्रतिष्ठा पुनः प्राप्त करना चाहते हैं।
२. अर्थार्थी। इस कोटि के साधक अप्राप्त ऐश्वर्य को प्राप्त करने की इच्छा रखते हैं।
३. जिज्ञासु। प्रकृतिवियुक्त आत्मस्वरूप को प्राप्त करने के इच्छुक भक्त जिज्ञासु कहलाते हैं।
४. ज्ञानी। अपने को सर्वथा भगवान् के अधीन मानकर भगवान् को ही परमप्राप्य स्वीकार करने वाला भक्त ज्ञानी है।

ईश्वर के प्रति समर्पण-भाव की उत्तरोत्तर वृद्धि होने के कारण इन चारों कोटियों में से ज्ञानी भक्तों को ही उत्तम भक्त कहा गया है। प्रथम तीन प्रकार के भक्त अपनी अभीष्ट-सिद्धि के लिये ईश्वर को साधन मानते हुये इष्टलाभ पर्यन्त ही ईश्वर की भक्ति करते हैं,

किन्तु ज्ञानी भक्त के लिये तो सदैव भगवान् ही प्राप्य है, इसलिये अन्य किसी वस्तु का अनुध्यान करने की उनमें सम्भावना ही नहीं रहती। इसीलिये भगवान् को ज्ञानी भक्त ही सर्वाधिक प्रिय हैं। आचार्य ने भक्ति को केवल ईश्वर-प्राप्ति का साधन नहीं बताया, अपितु लौकिक और स्थूल उपभोग्य विषयों की प्राप्ति के लिये भी भक्ति की उपयोगिता प्रदर्शित की।

अथ च रामानुज ने भक्ति के लिये "प्रपत्ति" को आवश्यक कहा। वे प्रपत्ति शब्द का प्रयोग शरणागति के अर्थ में करते हैं। यामुन ने गीतार्थसंग्रह के स्वयाथात्म्यं प्रकृत्यास्य तिरोधिः शरणागतिः (श्लोक ११) में-शरणागति का स्वरूप स्पष्ट किया है जिसके अनुसार अपने याथात्म्यस्वरूप परमात्मा में स्वाभाविक रूप से जीव का तिरोभाव शरणागति है। अर्थात् जब जीव अपने अहंभाव को छोड़कर स्वाभाविक रूप से प्रियतम परमात्मा में अपने को तिरोहित कर देता है तो वही शरणागति है। वस्तुतः प्रपन्न कभी मुक्ति-प्राप्ति की चिन्ता ही नहीं करता, किसी विशेष प्रकार की मुक्ति प्राप्त होने पर भी उसकी उसमें रुचि नहीं होती, क्योंकि मुक्ति की कामना अथवा किसी प्रकार की विशिष्ट स्थिति को पसन्द करना अहंकार है जिससे प्रपत्ति या शरणागति में बाधा पड़ती है। इसलिये प्रपत्तिमार्ग अहंकार के सूक्ष्मातिसूक्ष्म संस्कारों के विगलन का पक्षपाती है। अहंकार के पूर्ण विलयन अर्थात् परित्याग द्वारा ही प्रपत्ति का मार्ग प्रशस्त होता है।

भक्तियोग की सिद्धि के लिये प्रपत्ति साधन और प्रारम्भिक सोपान है। बिना प्रपत्ति के की गयी भक्ति में अहंभाव बना रहेगा जिससे जीव की मुक्ति में बाधा पड़ती है। गीता-भाष्य में प्रपत्ति को भक्तियोग के आरम्भ के लिये आवश्यक कहा गया है-"भक्तियोगारम्भसिद्धये मामेकं परमकारुणिकमनालोचितविशेषाशेषलोक- शरण्यमाश्रित-वात्सल्यजलधिं शरणं प्रपद्यस्व।"

आचार्य ने "सर्वधर्मान् परित्यज्य" (गीता १८। ६६) आदि श्लोक की व्याख्या करते हुये कहा है कि परमनिःश्रेयस के साधनभूत कर्म, ज्ञान और भक्ति आदि के फल, उनके कर्मत्व, कर्तृत्वादि का परित्याग करते हुये एकमात्र ईश्वर को ही एकमात्र कर्ता मानने रूप त्याग या प्रपत्ति द्वारा भक्ति की पराभूमि प्राप्त होती है। इस भगवत्प्रपत्ति के बिना संसार से मुक्ति सम्भव नहीं है। वेदार्थसंग्रह में इस बात को स्पष्ट करते हुये "एतेषां संसारमोचनं भगवत्प्रपत्तिमन्तरेण नोपपद्यते" कहकर प्रपत्ति को भक्ति एवं मुक्ति के लिये आवश्यक कहा गया है। ईश्वर के प्रति आत्मसमर्पण, प्रपत्ति, शरणागति, न्यास यद्वा त्याग-ये सभी शब्द इस सन्दर्भ में एकार्थक हैं।

कुछ विद्वान् रामानुज के गीतादर्शन में प्रपत्तिमार्ग स्वीकार करने में हिचकते हैं। वे यहाँ तक कह डालते हैं कि गीताभाष्य में रामानुज ने कहीं भी प्रपत्ति का निरूपण और प्रपत्ति शब्द का प्रयोग ही नहीं किया है। किन्तु विचार करने पर यह मत सुसंगत नहीं कहा जा सकता। प्रपत्ति-सिद्धान्त के बीज गीता में प्राप्त होते हैं। गीता में भगवान् श्रीकृष्ण ने "ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम्।" (४।११) तथा "मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां

तरन्ति ते।" (७।१४) में प्रपत्ति रूप शरणागति की बात अभिलक्षित की है। आचार्य रामानुज ने इन्हीं उपलक्षणों और उपनिषदों में बिखरे हुये प्रपत्ति की उपयोगिता को प्रकाशित करने के लिये शरणागति के लिये प्रपत्ति शब्द का पारिभाषिक प्रयोग स्वीकृत किया। जहाँ तक गीताभाष्य के अन्तर्गत प्रपत्ति का सिद्धान्त के रूप में एवं शब्दतः प्रयोग करने का प्रश्न है, उस सन्दर्भ में यह निःसन्देह कहा जा सकता है कि आचार्य रामानुज ने गीताभाष्य में अनेक स्थानों पर शरणागति एवं प्रपत्ति सिद्धान्त का वर्णन किया है। प्रपत्ति शब्द का भी प्रयोग रामानुज ने गीताभाष्य के अष्टम अध्याय के प्रथम दो श्लोकों के संयुक्त भाष्य में किया है-

"अत्युत्कृष्टहेतुकभगवत्प्रपत्त्या च तन्निवर्तनम्"

इस वाक्यांश में प्रपत्या के प्रयोग के बाद उस विषय में किसी प्रकार का संदेह नहीं बचता। तो भी इसको पुष्ट करने के लिये दो अन्य स्थल भी गीताभाष्य में नीचे दिये जाते हैं-

(१) "मामेव सत्यसंकल्पं परमकारुणिकमनालोचितविशेषाशेषलोकशरण्यं ये शरणं प्रपद्यन्ते त एतां मदीयां गुणमयीं मायां तरन्ति, मायामुत्सृत्य मामेवोपासते इत्यर्थः"।

(गीताभाष्य-७।१४)

(२) "भक्तियोगारम्भसिद्धये मामेकं परमकारुणिकमनालोचित विशेषाशेषलोकशरण्यमाश्रितवात्सल्यजलधिं शरणं प्रपद्यस्व"।

(गीताभाष्य १८।६६)

पुनश्च, कुछ शास्त्रकारों ने गीता-दर्शन में कर्मयोग, ज्ञानयोग एवं भक्तियोग का पृथक् अस्तित्व स्वीकार किया है। किन्तु आचार्य के अनुसार गीता का मुख्य प्रतिपाद्य भक्ति ही है, कर्म और ज्ञान तो भक्ति के सहकारी कारण हैं।

आचार्य रामानुज के अनुसार कर्मयोग सुखसाध्य और प्रमादरहित है, इसलिये विषय-व्याकुल बुद्धि वाले लौकिक पुरुषों के अनुष्ठान के लिये कर्मयोगमार्ग ही सुशक्य है। किन्तु कर्मयोग से मौलिक रूप से ईश्वरप्राप्तिरूप मुक्ति नहीं प्राप्त होती। इसलिए कर्मयोग स्वतः नहीं, वरन् ज्ञान के साथ भक्ति के अंग के रूप में मुक्ति का साधन बनता है। आत्मवस्तु के याथात्म्य का साक्षात्कार एक प्रकार का ज्ञान है और यह ज्ञान तभी उत्पन्न होता है, जब सत्त्वगुण अभिवृद्ध हो। रजस् एवं तमस् गुणों की अभिवृद्धि पुण्य एवं पापरूप

पूर्व सांसारिक कर्मों से होती है। निष्काम कर्मों के द्वारा इन कर्मसंस्कारों का नाश होता है, जिसके फलस्वरूप शनैः शनैः रजस् और तमस् घटने लगते हैं और सत्त्वगुण बढ़ने लगता है। सत्त्वगुण की अभिवृद्धि से चित्त एवं अन्तःकरण निर्मल, निष्कलुष होता है। चित्तशुद्धि के बिना ज्ञान नहीं होता और निष्काम कर्म के बिना चित्तशुद्धि नहीं होती। फलतः चित्तशुद्धि के द्वारा ही कर्मों का ज्ञानयोग में उपयोग है।

आचार्य ने गीता के अनेक श्लोकों के भाष्यों में कर्मयोग को निःश्रेयस के प्रति निरपेक्ष कारण कहा है। अन्यत्र वे कर्मयोग की स्वतंत्र निःश्रेयस-कारणता का विरोध करके कर्म को ज्ञान का अङ्ग बताते हैं। यह कैसा अन्तर्विरोध है? किन्तु विचार करने पर यह अन्तर्विरोध है नहीं, क्योंकि गीताभाष्य के उपोद्घात में ही आचार्य ने ज्ञानकर्मानुगृहीत भक्तियोग को निःश्रेयस का कारण घोषित किया है। अनेक स्थानों पर कर्म को ज्ञान का साधन माना गया है। इसी प्रकार कर्मयोग को भक्तियोग के लिये भी उपयोगी बताया गया है। इन सभी अंशों में वस्तुतः एकवाक्यता एवं एकविषयता का अनुसन्धान किया जाना चाहिये। कर्म, ज्ञान और भक्ति साधना की उत्तरोत्तर सीढ़ियां हैं। ईश्वर-प्राप्ति के लिये कर्मयोग प्रारम्भिक कारण है, ज्ञान बीच की अवस्था है और भक्ति चरम अवस्था है। सीधे भक्ति या ज्ञान की अवस्था प्राप्त नहीं होती। कर्म ज्ञान का अनुग्राहक है और कर्म तथा ज्ञान दोनों ही भक्ति के अनुग्राहक हैं। कर्मयोग की निःश्रेयस के प्रति स्वतन्त्र कारणता का अभिप्राय यह है कि कर्मयोग की साधना का साधक निःश्रेयस की यात्रा पर निकल पड़ता है, तो वह बीच में ठहरता नहीं, वह साधना-मार्ग से च्युत न हुआ तो ज्ञान और भक्ति के माध्यम से वह मुक्ति लक्ष्य तक पहुंचता ही है। मध्यमार्ग में विश्राम कहाँ? साथ ही कर्मयोग के साधक को ज्ञान की उपलब्धि एवं तदनन्तर भक्ति की प्राप्ति स्वाभाविक रूप से होती ही है। अतः यहाँ किसी प्रकार का अन्तर्विरोध नहीं है।

रामानुजाचार्य के अनुसार कर्मयोग का अनुष्ठान केवल इसलिये ही अपेक्षित नहीं है कि यह शीघ्रफलप्रद है एवं सुकर साधन है, अपि तु इसलिये भी कि ज्ञाननिष्ठावाले साधकों के लिये भी अपनी शरीर-यात्रा के निर्वाह के लिये कर्म करना आवश्यक है। यह शरीर-यात्रा न्यायपूर्वक उपार्जित धन से महायज्ञादि का अनुष्ठान और तदवशिष्ट द्रव्य के उपभोग के द्वारा ही सुसङ्गत होती है। किन्तु आसक्तिपूर्वक किया गया धनार्जन-रूप कर्म मोक्ष के लिये नहीं, बन्धन के लिये है। निष्काम कर्म में सर्वविध कर्मों के फल-त्याग और फलाकांक्षा-त्याग की महती आवश्यकता है। अतः कर्मयोग के साधक को आत्मकर्तृत्व की भावना से रहित होकर कर्म करना चाहिये। अपि च, संसार के समस्त प्राणियों के संरक्षार्थ भी विधि-विहित निष्काम कर्म के पालन की आवश्यकता हैं। भगवान् श्रीकृष्ण ने स्वयं भी मात्र लोकोपदेश के लिये कर्म का मार्ग चुना। यही नहीं, ज्ञानियों में अग्रणी जनक आदि मनीषियों ने भी तत्-तत् देश-काल में कर्मयोग का ही अनुष्ठान किया।

कर्मयोग शास्त्रसम्मत कर्म का अनुष्ठानरूप होने से जहाँ एक ओर सर्वसाधारण के लिये जीवन-व्यापार की मौलिक आवश्यकता है, वहीं उस मुमुक्षु के लिए जिसकी चित्तभूमि भक्तिरूप उच्चतम ज्ञान की प्राप्ति में समर्थ नहीं है, वह ज्ञान-प्राप्ति का सोपान है। कर्म साक्षात् नहीं, अपि तु ज्ञान द्वारा भक्ति को प्राप्त कराता है। कर्म की भक्ति के प्रति साधनता का प्रतिपादन करने के अनेक प्रमाण पुराणादि में भी मिलते हैं। रामानुजाचार्य ने ईशावास्योपनिषद् में वर्णित कर्मसिद्धान्त के प्रसङ्ग में, "विद्यां चाविद्यां च" इस श्रुति में आये अविद्या शब्द से वर्णाश्रमानुकूल शास्त्रसम्मत कर्मों को स्वीकार किया है। किन्तु वे केवल शुष्क ज्ञान को भी ईश्वरप्राप्ति का स्वतंत्र साधन नहीं मानते। केवल श्रुतियों के वाक्य-ज्ञान से दुःखनिवृत्ति यद्वा ईश्वरप्राप्ति किसी भी व्यक्ति में उत्पन्न नहीं होती, इसलिये ईश्वरार्पण भक्ति में पर्यवसित कर्मशोधित ज्ञान ही मोक्ष का साधन है। अस्तु, भक्ति को ही गीता का मुख्य प्रतिपाद्य कहा जा सकता है।

उपर्युक्त विवेचन का विषयभूत भक्तिसिद्धान्त रामानुज के समय में ही और उसके उत्तरवर्ती काल में समाज में संपूजित होकर एक आन्दोलन के रूप में लोकव्यवहृत हुआ। भक्तियोग के सिद्धान्त का प्रतिपादन जहाँ एक ओर आभिजात्य एवं बौद्धिक वर्ग की ज्ञान-पिपासा शान्त करने में सफल हुआ है, वहीं दूसरी ओर वह जनसामान्य की धार्मिक भावनाओं और मान्यताओं को भी पूरा करता है। आचार्य ने शरणागति या प्रपत्ति के सिद्धान्त का प्रतिपादन करके समाज के उपेक्षित एवं हीनवर्ग के अहम् की तुष्टि की और समाज में समरसता स्थापित करने का प्रयास किया।

३. वेदान्तदेशिक की तात्पर्यचन्द्रिका

१४वीं शती में वेदान्तदेशिक ने रामानुज के गीताभाष्य पर तात्पर्यचन्द्रिका नामक टीका लिखी। उन्होंने यामुनाचार्य के गीतार्थ-संग्रह को गीता-सूत्र तथा रामानुजाचार्य के गीताभाष्य को उसका भाष्य दिखाया है और दोनों की संगति बैठाते हुए अपनी तात्पर्यचन्द्रिका को रामानुज के गीताभाष्य का वार्तिक बना दिया है। १३वें अध्याय के श्लोक ३ की तात्पर्यचन्द्रिका में उन्होंने सूचना दी है कि यादवप्रकाश मानते थे कि गीता की समाप्ति पन्द्रहवें अध्याय से हो गयी थी और अन्त के ३ अध्याय खिल अध्याय या परिशिष्ट हैं। इससे ज्ञात होता है कि यादवप्रकाश ने भी गीता पर एक टीका लिखी थी। वेदान्तदेशिक ने यादवप्रकाश के इस मत का खंडन किया है और प्रदर्शित किया है कि इन तीन अध्यायों में शास्त्रोक्त कर्तव्यादि का विवेचन है और यह त्रिक पूर्ववर्णित गीतार्थ का निगमन करता है। १३वें अध्याय के श्लोक ३ की तात्पर्यचन्द्रिका में वेदान्तदेशिक ने गीता के प्रत्येक अध्याय के वर्ण्यविषय का संक्षेप में वर्णन भी किया है।

इन्होंने तात्पर्यचन्द्रिका में स्थान-स्थान पर अद्वैतवाद, भेदवाद, भेदाभेदवाद और

समुच्चयवाद का खण्डन संक्षेप में किया है। अद्वैतवाद के खण्डन के लिए उन्होंने अपनी शतदूषणी को भी विशेषरूप से उद्धृत किया है। वे गीता का तात्पर्य कर्मज्ञान से साध्य भक्तियोग मानते हैं। इसे वे सभी प्रकार के समुच्चयवाद से भिन्न करते हैं। अतः एकमात्र भक्तियोग ही गीता का तात्पर्य उनके मत से सिद्ध होता है। सेवा, उपास्ति, उपासना, ये सब भक्ति के पर्याय हैं।

वेदान्तदेशिक ने गीता (१८।६६) के भाष्य में गीता का सारांश दिया है। यह श्लोक श्रीवैष्णव-सम्प्रदाय का चरम श्लोक मंत्र है। इसमें शरणागति तथा नारायण की ऐकान्तिक भक्ति को प्रदर्शित किया गया है। इस श्लोक के भाष्य के अन्त में देशिक ने गीता के अनेक भाष्यकारों के मतों का विरोध किया है तथा अपनी परम्परा का निष्कर्ष दिया है-पिशाच-रन्तिदेव, गुप्तशंकर, यादवप्रकाश-भास्कर नारायणार्यज्ञस्वामि-प्रभृतिभिः स्वं स्वं मतमास्तिकैः परश्शतैर्भाष्यकृद्भिः अस्मत्सिद्धान्ततीर्थकरैश्च भगवद्यामुनाचार्य- भाष्यकारादिभिरविगीत-परिगृहीतोऽयमत्र सारार्थः- " भगवानेव परं तत्त्वम् अनन्यशरणै र्यथाधिकारं तदेकाश्रयणं परमधर्म इति"।।

४. अन्य टीकाएं

नारायण मुनि (१५वीं सदी ई. का अन्तिम भाग) ने गीतार्थसंग्रह, गीतासाररक्षा तथा गीतासंग्रहविभाग नामक तीन ग्रन्थ लिखे, जो गीता की टीकाएं हैं। टेंकलैमत के संस्थापक पिल्लै लोकाचार्य के शिष्य रम्य जामातृमुनि (१५वीं शती ई.) ने गीतातात्पर्यदीप नामक एक टीका लिखी। वे वरवरमुनि या यतीन्द्रप्राण के नाम से विख्यात हैं और श्रीवैष्णव सम्प्रदाय में रामानुजाचार्य के समान पूज्य हैं। यहाँ उल्लेखनीय है कि रामानुजसम्प्रदाय के दोनों मतों में बड़कलै और टेंकलै में गीता के ऊपर टीका-टिप्पणी लिखी गयी और श्रीभाष्य की तरह रामानुज के गीताभाष्य का भी अध्ययन होता रहा है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. यामुनाचार्य, गीतार्थसंग्रह, देखिए अत्रैव टिप्पणी ३।

२. हरिकृष्णदास गोयनका, रामानुज के गीता-भाष्य के हिन्दी अनुवाद सहित श्रीमद्भगवद्गीता, गीताप्रेस, गोरखपुर, पांचवाँ संस्करण, १९९३। इसकी भूमिका द्रष्टव्य है जिसमें रामानुज-भाष्य की उल्लेखनीय विशेषताएं बतायी गयी हैं।

३. वेदान्तदेशिक, गीतार्थसंग्रहरक्षा और गीता-तात्पर्यचन्द्रिका जो एकादशटीका सहित भगवद्गीता, सं. शास्त्री गजानन शम्भु साधले, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, १९८५ में शामिल हैं। इसमें रामानुज का गीताभाष्य तथा उस पर वेदान्तदेशिक की तात्पर्यचन्द्रिका भी दिये गये हैं। इसमें यामुनाचार्य का गीतार्थ-संग्रह भी है।

४. रामानुज के गीताभाष्य के अनुवाद विविध भाषाओं में किये गये हैं। उनके सम्प्रदाय में अनन्ताचार्य ने १९०० ई. में और उत्तमूर वी. वीरराघवाचार्य ने १९७२ ई. में क्रमशः भगवद्गीता-व्याख्या और भगवद्गीताभाष्य-टीका प्रकाशित की। इन सभी ग्रन्थों के लिए देखिए बिबलियोग्राफी विशिष्टाद्वैत वर्क्स, भाग १, संस्कृत शोध संसद् मेलकोट, कर्नाटक, १९८८, पृ. ७८-९७ सि. वेंकटाचार्य ने बंगलौर से १९९८-१९०१ में गीतासार प्रकाशित किया है जिसमें गीता के द्वैत, अद्वैत और विशिष्टाद्वैत भाष्यों का सार दिया गया है। यह ग्रन्थ तीन खंडों में है। सं.

चतुर्थ अध्याय

भगवद्गीता की द्वैतवादी व्याख्याएं

मध्वाचार्य ने गीता पर दो टीकाएँ लिखीं-गीताभाष्य और गीतातात्पर्य। पहली कृति उनकी सर्वप्रथम रचना के नाम से विख्यात है। गीताभाष्य पर जयतीर्थ की प्रमेयदीपिका नामक टीका है। राघवेन्द्र ने भी गीताभाष्य पर प्रमेयदीपिका और गीतार्थमंजरी नामक टीकाएं लिखीं। नरहरि ने भी इस पर भावप्रकाशिका नामक एक टीका लिखी है जो अभी तक अप्रकाशित है।

१. गीताभाष्य

मध्वाचार्य ने गीता को महाभारतपारिजातभूता कहा है। उनके अनुसार गीता का मुख्य दृष्टिकोण न तो ज्ञानकर्मसमुच्चय है और न ज्ञानकर्मसाध्य भक्तियोग, अपितु भक्तिसाध्य अपरोक्ष ज्ञान है। अपरोक्ष ज्ञान का अर्थ ईश्वर का साक्षात् दर्शन है। इसको ध्यान तथा वैराग्य से अथवा शास्त्रोक्त कर्म का अनुष्ठान करते हुए ज्ञान से प्राप्त किया जा सकता है। नैष्कर्म्य या निष्काम भाव से नित्य, नैमित्तिक तथा काम्यकर्म करना चाहिए। ऐसे कर्मयोगी को स्वयं अपने को ईश्वर का प्रतिबिम्ब समझकर बिम्बाधीन (ईश्वराधीन) होकर क्रियावान् होना चाहिए। ईश्वर का दर्शन प्राप्त करने के लिए ही नहीं, अपि तु ईश्वर का दर्शन कर लेने पर भी कर्त्तव्य है। व्यासस्मृति का उद्धरण यहाँ प्रासंगिक है -

निष्कामं ज्ञानपूर्वं तु निवृत्तमिह चोच्यते।
निवृत्तं सेवमानस्तु ब्रह्माप्येति सनातनम्।।

जैसा कि भागवत (६।३।४५) में कहा गया है, "कर्ममोक्षाय कर्माणि विधन्ते ह्यगदं यथा", शास्त्र कर्म का वर्णन करते हैं, उसके फल का नहीं। फलश्रुति रोचनार्थक है (भागवत १०।३।४७)।

२. गीतातात्पर्यम्

इसका पूरा नाम 'गीतातात्पर्यनिर्णय' है। जयतीर्थ ने इस पर न्यायदीपिका नामक टीका लिखी है। राघवेन्द्र ने जयतीर्थ की टीका पर भावदीप नामक टीका लिखी। गीतातात्पर्यनिर्णय में मध्वाचार्य ने एक ओर गीता का तात्पर्य दिया है जो प्रत्यक्षरभाष्य नहीं है तथा दूसरी ओर शंकर और भास्कर के गीताभाष्यों का खंडन किया है। इसमें कहा गया

है कि कर्मयोग और ज्ञानमार्ग में भेद नहीं है, केवल प्राधान्य या प्राचुर्य के कारण इनके नामकरण हैं, वैसे ज्ञान और कर्म दोनों अपृथक् हैं। यदि कुछ भेद माना भी जाय तो वह आश्रम-भेद के कारण है। गृहस्थ कर्ममार्गी होता है और संन्यासी ज्ञानमार्गी। किन्तु ज्ञानमार्गी या निवृत्तिमार्गी को भी कुछ कर्म करने पड़ते हैं। उनके ये कर्म बन्धकारी नहीं हैं, क्योंकि उनका संपादन निष्कामभाव से होता है। अन्य माध्ववेदान्तियों ने भी गीता-प्रस्थान पर टीका-टिप्पणी की है जो अभी तक अप्रकाशित है। विजयीन्द्र ने गीताप्रमेयदीपिका तथा गीतातात्पर्यन्यायदीपिका पर टीकाएं कीं। उन्होंने मधुसूदन सरस्वती की गूढार्थदीपिका का खंडन गूढार्थदीपिकायुक्तिमल्लिका नामक ग्रन्थ में किया है। वस्तुतः विजयीन्द्र माध्ववेदान्त के इतिहास में बहुविध खण्डन के लिए प्रसिद्ध हैं। उन्होंने विशिष्टाद्वैतवाद, वीरशैवमत तथा अद्वैतवाद का विशेष रूप से खंडन किया है।

मध्वाचार्य ने अपने गीताभाष्य में वेदों, पुराणों, उपनिषदों तथा स्मृतियों से बहुत अधिक उद्धरण देकर सिद्ध किया है कि गीता सर्वशास्त्रमयी है अर्थात् वह समस्त शास्त्रों का संग्रहभूत ग्रन्थ है। उनके अनुयायियों ने जो टीकाएं लिखी हैं उनमें इन उद्धरणों की विशद और युक्तिसंगत व्याख्या है। तर्कशास्त्र की दृष्टि से ये सभी टीकाएं अत्यन्त महत्त्वपूर्ण हैं, विशेषतः जयतीर्थ ने गीताभाष्य पर जो प्रमेयदीपिका लिखी है वह न्यायशास्त्र की युक्तियों से भी मध्वाचार्य की उक्तियों का विवेचन करती है। यदि कहीं गीता में पुनरुक्ति होती है, जैसा कि प्रायः गीता के आलोचक कहते हैं, तो जयतीर्थ ने इन सभी पुनरुक्तियों का समाधान तर्कतः किया है। वे कहते हैं कि विशेष भेद से विशिष्ट भेद हो जाता है। अतएव जिन विशेषणों से स्पष्ट होता है कि वे एक ही विशिष्ट वस्तु का पुनः पुनः वर्णन करते हैं, उनसे वास्तव में उन स्थलों पर पुनरुक्ति नहीं है, क्योंकि वहाँ विशिष्ट के विशेषण-विशेष की नवीनता है।

मध्वाचार्य की भाष्य-प्रणाली को समझने के लिए गीता (१०।२६) में प्रयुक्त 'कपिल' शब्द की व्याख्या को लिया जा सकता है। क+पि+ल का अर्थ करते हुए उन्होंने इसका अर्थ यों किया है-

सुखरूपः पाल्यते लीयते च जगदनेनेति कपिलः।
"प्रीतिः सुखं कामानन्दः", इत्यभिधानात्।।
"प्राणो ब्रह्म कं ब्रह्म खं ब्रह्म"

(छा. ४-१०-५) इति च।

"ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्विभर्ति ज्ञायमानं च पश्यते

(श्वे. ३० ५। २)

"सुखादनन्तात्पालनाल्लीयनाच्च यं वै देवं कपिलमुदाहरन्ति"

इति (सामवेदे) वाभ्रव्य शाखायाम्।।

संक्षेप में इसी से गीताभाष्य के आधार पर मध्वाचार्य के प्रकाण्ड-पाण्डित्य का अनुमान लगाया जा सकता है। वे अपने व्याख्यान के लिए शास्त्रों से जितना प्रमाण देते हैं उतना वाक्यार्थ और सन्दर्भ का स्पष्टीकरण नहीं करते हैं।

३. गीताभाष्य का उपोद्‌घात

अपने उपोद्‌घात में मध्वाचार्य ने दिखलाया है कि महाभारत सभी शास्त्रों में श्रेष्ठ है-

भारतं सर्वशास्त्रेषु भारते गीतिका वरा।

महाभारत क्यों सभी शास्त्रों में श्रेष्ठ है? इसका उत्तर देते हुए मध्वाचार्य कहते हैं कि सर्वप्रथम वेदादिशास्त्र केवल द्विजों के लिए हैं जबकि महाभारत सभी मनुष्यों के लिए है। विशेषतः वह स्त्री और शूद्र के लिए है जो त्रयीविद्‌या के अधिकारी नहीं हैं। दूसरे, महाभारत में समस्त वेदों का अर्थ विशदरूप से आ गया है। (सर्ववेदार्थोपबृंहित) तीसरे, वेद में यह अनुक्त है कि केवल ईश्वर-ज्ञान से समस्त पुरुषार्थों की प्राप्ति हो सकती है, किन्तु महाभारत में यह पूर्णतया स्पष्ट कहा गया है। चौथे, महाभारत ईश्वरवाद का ग्रन्थ है। इसका प्रयोजन भगवत्स्वरूप की प्राप्ति है। पाँचवे, महाभारत में धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष, इन सभी पुरुषार्थों की प्राप्ति तथा उनके उपायों के वर्णन हैं। जो यहाँ है वही अन्यत्र भी वर्णित है। जो यहाँ वर्णित नहीं है वह कहीं भी वर्णित नहीं है। इसी कारण महाभारत अर्थतः तथा शब्दतः भारी (वजनदार) है। वह शुद्ध अर्थ में महाभारत है, भारी भार वाला है। उसी का संक्षेप भगवद्‌गीता है। अतएव भगवद्‌गीता में पूर्णतया महाभारत के सभी अर्थ समाहित हैं। वह सभी प्राणियों के लिए है। उसका एकमात्र विषय भगवत्प्राप्ति है। धर्म आदि का जो कुछ वर्णन भगवद्‌गीता में किया गया है वह अमुख्य है अथवा भगवत्प्राप्ति के अंग या साधन-रूप में है। ब्रह्म-प्राप्ति के लिए गीता ही पर्याप्त है। अन्य ग्रन्थों या शास्त्रों की आवश्यकता नहीं है।

स हि धर्मः सुपर्याप्तो ब्रह्मणः पदवेदने।

इस गम्भीरार्थ उपोद्‌घात पर टिप्पणी करते हुए जयतीर्थ ने कई मार्मिक और उल्लेखनीय वचन कहे हैं। सर्वप्रथम, वे कहते हैं कि गीता के अन्य भाष्यों में भाष्यकारों ने स्वाभिप्राय को ही अभिव्यक्त किया है और गीता पर अपने पक्ष को निक्षिप्त किया है। मध्वाचार्य ने गीतार्थ को यथार्थतः स्पष्ट किया है। दूसरे, मध्वाचार्य ने श्रोताओं की मंदबुद्धि

मुख्य और अमुख्य में जब
को देखते हुए गीताभाष्य में स्पष्ट शब्दों में ही व्याख्या की है। इस न्याय से मध्वाचार्य ने मुख्य
चुनाव करना हो तो मुख्य का ही चुनाव करना चाहिए। तीसरे, मध्वाचार्य ने गीता के प्रामाण्य को
अभिप्राय को ही गीताभाष्य में स्पष्ट किया है। उनका यह कार्य कुटिलिका अर्थात् द्रविड
सिद्ध करने के लिए महाभारत का प्रमाण दिया है। गीता उसी का अवान्तर वाक्य है
प्राणायाम नहीं है, क्योंकि महाभारत महावाक्य है और प्रामाण्य ही आवश्यक है। गीता
और अवान्तर वाक्य के प्रामाण्य के लिए महावाक्य का अतएव महाभारत का जो
ईश्वर-प्राप्ति का शास्त्र है। यही महाभारत का भी अर्थ है।
प्रामाण्य है वही वस्तुतः गीताशास्त्र का भी प्रामाण्य है।

पुनश्च, जयतीर्थ यह भी निष्कर्ष निकालते हैं कि गीता केवल महाभारतसम प्रमाण
ही नहीं है, वरन् उससे भी अधिक प्रमाण है- "नैतावता भारतसमा गीता किन्तु
ततोऽधिका च"। कारण, गीता सभी शास्त्रों में श्रेष्ठ है, क्योंकि उसका मूल स्वयं भगवान्
श्रीकृष्ण हैं। उसमें धर्म-ज्ञान का प्रतिपादन है। उसका विषय धर्मज्ञान है, प्रयोजन मोक्ष है,
अधिकारी ईश्वर-दर्शन का इच्छुक व्यक्ति है और फल ईश्वर का साक्षात्कार है। उनके मत
से गीता के अनुसार मोक्षसाधन केवल ज्ञान ही है (तत्र ज्ञानमेव केवलं मोक्षसाधनम्)। धर्म
ज्ञान-पूर्व वह अनुष्ठान है जिससे अन्तःकरण शुद्ध होता है और शुद्ध अन्तःकरण से ज्ञान
उत्पन्न होता है (सत्त्वात् संजायते ज्ञानम्)। ज्ञानोत्तर दशा में भी धर्म आनन्दोत्कर्ष का हेतु
है। कुछ लोग (अद्वैतवादी) कहते हैं कि ज्ञानोत्तर काल में धर्मानुष्ठान संभव नहीं है। अन्य
लोग (विशिष्टाद्वैतावादी) कहते हैं कि मोक्ष ज्ञान-कर्म-समुच्चय से साध्य है और इस मत
के प्रतिपादन के लिए गीताशास्त्र का आरंभ किया गया है, न कि धर्मादि के प्रतिपादन के
लिए, क्योंकि धर्म का प्रतिपादन तो मन्वादि के धर्मशास्त्र में किया जा चुका है और योगादि
का निरूपण सनकादि के योगशास्त्र में हो गया है। इन दोनों मतों का निराकरण मध्वाचार्य
ने अपने गीताभाष्य में युक्तिपूर्वक किया है।

यदि कहा जाय कि जब श्रीकृष्ण ने गीताशास्त्र को कह दिया तो व्यास को उसे पुनः
कहने की क्या आवश्यकता थी? इस पर जयतीर्थ कहते हैं कि श्रीकृष्ण द्वारा ज्ञानोपदेश
करना उनका बलकार्य है तथा व्यास द्वारा ज्ञानोपदेश करना उनका ज्ञानकार्य है। ज्ञानकार्य
में वेदादि का संवाद दिखाकर प्रामाण्य को पुष्ट किया जाता है। अतः श्रीकृष्ण के वर्णन के
अतिरिक्त व्यास के प्रतिपादन की आवश्यकता है-

> **"कृष्णस्य बलकार्यत्वेन ज्ञानोपदेशस्य प्रासंगिकत्वं**
> **व्यासस्य ज्ञानकार्यत्वेन प्राधान्यमिति वेदादिसंवादेनापि**
> **भारतस्य प्रामाण्यनिश्चयः।"**

मध्वाचार्य ने इसीलिए लिखा है-

"नष्टधर्मज्ञानलोककृपालुभिर्ब्रह्मरुद्रेन्दादि-
भिरर्थितो ज्ञानप्रदर्शनाय भगवान् व्यासोऽवतारः।"

अर्थात् भगवान् व्यास का अवतार ज्ञान-प्रदर्शनार्थक है। उनसे लोककृपालु ब्रह्मा, रुद्र, इन्द्र आदि ने प्रार्थना की थी कि वे महाभारत-जैसा ग्रन्थ लिखें। मध्वाचार्य ने व्यास को 'अ' कहा है, जो सभी वर्णों में व्याप्त रहता है।

यहाँ जयतीर्थ ने 'अ' की व्याख्या करते हुए लिखा है- अ आ अं अः पुराणर्षि व्यासः शाखासहस्रकृद् इत्यकारस्य तन्नामसु पाठात्, अर्थात् अकार ('अ') व्यास का नाम कहा गया है। पुनश्च, कृपालु शब्द की भी व्याख्या जयतीर्थ ने बड़ी मार्मिक दी है। वे कहते हैं, स्पृहिगृहिणी (अष्टाध्यायी १।१।१५८) इत्यादि से 'कृपि' धातु में आलुच् प्रत्यय लगने से कृपालु शब्द नहीं बन सकता है, क्योंकि उसमें आलुच् प्रत्यय लगाने का विधान ही पाणिनि-व्याकरण में नहीं है। अतएव कृपालु शब्द की व्युत्पत्ति अन्य प्रकार से और व्याकरण सम्मत होनी चाहिए। कलशवाची आलु शब्दः। कृपापूर्णकलशैरित्यर्थः (कृपालुभिः इति पदस्य)। अर्थात् आलु, शब्द का अर्थ कलश होता है। "कृपा+आलुः" से कृपालुः बना है। अतः कृपालु का अर्थ है कृपा का घड़ा।

उपोद्घात के व्याख्यान में जयतीर्थ ने भास्कर का भी नामोल्लेख किया है। स्पष्टतः इस उल्लेख से सिद्ध होता है कि भास्कर ने भी गीताभाष्य लिखा था। अन्यत्र भी उन्होंने भास्कर का उल्लेख किया है, जैसे २।४७।७।१ आदि के भाष्य में। इसी प्रकार उन्होंने शङ्कराचार्य के गीताभाष्य का भी उल्लेख किया है, जैसे ७।१ के भाष्य में। इससे शंकर और भास्कर के गीताभाष्यों की प्रामाणिकता सिद्ध हो जाती है। अर्थात् उनके द्वारा रचित गीताभाष्य निश्चयेन उन्हीं की ही कृतियां हैं।

४. धर्म-प्रामाण्य

चार्वाक दार्शनिक कहते हैं-धर्म को प्रमाण से सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि वह प्रत्यक्ष से अगोचर है और अनुमान आदि प्रमाण वस्तुतः प्रमाण ही नहीं हैं, क्योंकि वे संदेहपूर्ण हैं। अतः शास्त्र का विषय धर्म नहीं है। वस्तुतः धर्माभाव ही शास्त्र का विषय है। धर्माभाव के वर्णन का प्रयोजन श्रोताओं में धर्मानुष्ठान से उत्पन्न क्लेश की निवृत्ति है तथा धर्म के भ्रम को दूर करके उनको सुख दिलाना है। ऐसे शास्त्रकार जो धर्म का अभाव बताते हैं अर्थात् धर्म का खण्डन करते हैं, वास्तव में बड़ा लोकोपकार करते हैं।

इस पर मध्वाचार्य कहते हैं कि धर्म सर्वाभिमत है। बिना प्रमाण के उसका खण्डन या निराकरण नहीं हो सकता। केवल वाङ्मात्र से उसका निषेध संभव नहीं है (अर्थात्

धर्म नहीं है या धर्म भ्रम है), ऐसे वाक्य से धर्म का निराकरण नहीं होता। इसकी व्याख्या करते हुए जयतीर्थ कहते हैं-

''यदि चार्वाक कहते हैं कि घटाभाव का निश्चय प्रत्यक्ष से होता है, तो यह मान्य हो सकता है यदि इस पर कोई विप्रतिपत्ति न हो। परन्तु जहाँ तक अस्तित्व-ज्ञान का प्रश्न है, वहाँ तक 'वहाँ पिशाच है', ऐसा प्रत्यक्ष अनुपलम्भ है और इस कारण पिशाच के अस्तित्व पर सन्देह बना रहता है। अतः प्रत्यक्ष से अनुपलम्भ होने पर भी धर्म के अस्तित्व पर सन्देह बना रहता है।'' इस प्रकार धर्माभाव के प्रतिपादक तथा निश्चायक प्रमाण का अभाव है। कम से कम प्रत्यक्ष से उसका अभाव नहीं सिद्ध किया जा सकता।

पुनश्च, धर्म में आगम प्रमाण है। आगम और उसके सहकारी अनुमान से धर्म के अस्तित्व को सिद्ध किया जा सकता है। यदि आगम और अनुमान को न प्रमाण माना जाय तो सामान्य भाषा-व्यवहार ही असिद्ध हो जायगा। वाग्व्यवहार परप्रत्ययनार्थक होता है। यदि उसमें दूसरों को विश्वास न हो तो वाग्व्यवहार ही व्यर्थ हो जायगा। अतएव वाग्व्यवहार के लिए आगम-प्रामाण्य को मानना पड़ता है (देखिए जयतीर्थ की प्रमेयदीपिका, गीता २।१३), क्योंकि वाचनिक व्यवहार आगम-प्रामाण्य पर ही निर्भर है। आगम-प्रामाण्य पुनः धर्म का प्रतिपादन करता है।

यदि कहो कि अनुमान प्रमाण कैसे आगम-प्रामाण्य पर निर्भर है तो वे कहते हैं-

''आपका वाक्य मैं सुन रहा हूँ ऐसा जानकर आप मुझसे कुछ कहते हैं। यदि ऐसा जानकर आप नहीं कहते हैं तो आपका वाग्व्यवहार निष्फल है और आपको उसका प्रयोग नहीं करना चाहिए। और मैंने सुन लिया, समझ लिया, इसे आप मेरे प्रत्युत्तर से समझते हैं। मेरा प्रत्युत्तर हेतु-रूप से ज्ञापक है। यदि अनुमान प्रमाण को न माना जाय तो फिर प्रत्युत्तर-ज्ञान को भी अस्वीकार करना होगा। किन्तु उसे स्वीकार किया जाता है। अतः अनुमान प्रमाण आगम पर निर्भर है''। दूसरे की वृत्तियों का प्रत्यक्ष नहीं होता है। बिना दूसरे की वृत्तियों को जाने वाग्व्यवहार संभव नहीं है। अतएव वाग्व्यवहार की सिद्धि के लिए आगम और अनुमान दोनों को प्रत्यक्ष से स्वतन्त्र प्रमाण मानना पड़ता है।

पुनश्च, प्रत्यक्ष और अनुमान से धर्म-सिद्धि नहीं होती है। अतः अपौरुषेय वाक्य (वेद) को धर्मसिद्धि के लिए प्रमाण माना जाता है। बौद्ध आदि ने अपने प्रवर्तक के वाक्यों को अपौरुषेय मान लिया जिसका परिणाम यह हुआ कि वह अनेक मत-मतान्तरों के मकड़जाल में फंस गया और अपने मूलधर्म से बहुत दूर चला गया। अतएव अपौरुषेय वाक्य का अर्थ यह नहीं है कि उसका वक्ता कोई अज्ञात या ज्ञात महापुरुष है। उसका वास्तव में कोई वक्ता नहीं है। वह अनादि ज्ञान है। वही धर्मसिद्धि में मूल प्रमाण है। स्मृति, पुराण तथा न्याय-मीमांसा उसी को स्थूणनिखननन्याय से सुदृढ करते हैं। ये सब पौरुषेय हैं।

यदि किसी भी वाक्य को अपौरुषेय न माना जाय और लौकिक वाक्य की भाँति प्रत्येक वाक्य के लिए एक पुरुष वक्ता माना जाय, तो धर्माधर्म के अनिश्चय का प्रसंग उपस्थित होगा, क्योंकि तब निश्चायक प्रमाण का अभाव होगा। अतः जो भी धर्माधर्म के निश्चय में किसी प्रमाण की खोज करते हैं उन्हें अन्ततः कुछ वाक्यों को (धर्मवाचक वाक्यों को) अपौरुषेय मानना पड़ता है (देखिए जयतीर्थकृत प्रमेयदीपिका २।१३)।

५. ईश्वर-प्राप्ति

महत्-तत्त्व के अभिमानी देवता चतुर्मुख ब्रह्मा हैं। अव्यक्त या प्रकृति के अभिमानी देवता लक्ष्मी हैं। इनसे पर पुरुषोत्तम विष्णु हैं जो उपनिषदों के अनुसार एक और अद्वितीय हैं। इन्हीं विष्णु के दश अवतार मुख्य हैं। इन अवतारों में किसी के द्वारा अथवा अव्यक्त (लक्ष्मी) की साधना से अथवा ब्रह्मा (महत्) के ध्यान से विष्णु का सान्निध्य प्राप्त किया जा सकता है।

उस सान्निध्य के ज्ञान द्वारा भगवान् विष्णु से सायुज्य प्राप्त किया जा सकता है। सायुज्य-लाभ ही भगवत्प्राप्ति है। गीता में इसको प्राप्त करने के अनेक उपाय बताये गये हैं। कठोपनिषद् के आधार पर गीता में बताया गया है कि शरीराभिमानी देवता से इन्द्रियाभिमानी देवता श्रेष्ठ है। उससे शब्द, रूपादिविषयाभिमानी देवता श्रेष्ठ हैं। उनसे भी मनोऽभिमानी देवता श्रेष्ठ है। उससे अहंकाराभिमानी देवता श्रेष्ठ है। उससे बुद्धि-अभिमानी या महत्-तत्त्वाभिमानी देवता श्रेष्ठ है। उससे अव्यक्ताभिमानी देवता श्रेष्ठ है और उससे भी श्रेष्ठ भगवान् विष्णु हैं जो सर्वोत्तम और अनुत्तम हैं। गीता के द्वितीय अध्याय से १५ अध्याय तक क्रमशः गीता अपने पाठक को विष्णु के समीपतर ले जाती है। प्रथम अध्याय में इस आध्यात्मिक यात्रा के उपक्रम का बीज है जिसे जीव का विषाद कहते हैं। अन्तिम अठारहवें अध्याय में समस्त यात्रा का उपसंहार किया गया है। इस प्रकार मध्वाचार्य और उनके अनुयायियों ने सिद्ध किया है कि भगवद्गीता में ईश्वर-लाभ का दर्शन है। आधुनिक युग में प्रो. रामचन्द्र दत्तात्रेय रानाडे भी गीता का ऐसा ही अर्थ करते थे। उन्होंने गीता की अपनी अंग्रेजी व्याख्या में जो वास्तव में प्रत्यक्षर व्याख्या न होकर गीतातात्पर्य-निर्णय-जैसी है इस मन्तव्य को स्पष्ट किया है कि भगवद्गीता अध्यात्म-साधना का बेजोड़ ग्रन्थ है और उसका पाठक वास्तव में एक साधक है जो उसके सहारे से ईश्वर का साक्षात्कार करता है। उन पर मध्वाचार्यमत का स्पष्ट प्रभाव देखा जा सकता है।

इस प्रकार मध्वाचार्य के भाष्य का प्रभाव न केवल उनके अनुयायियों पर पड़ा है वरन् उसके बाहर भी अन्य साधकों पर पड़ा है। कन्नड़ भाषा के अनेक संत हैं जिन पर गीताभाष्य का ऐसा प्रभाव देखा जा सकता है। उत्तरी भारत में भी, विशेषतः बंगाल, उड़ीसा, काशी और वृन्दावन में मध्व के गीताभाष्य का पर्याप्त प्रभाव जिज्ञासुओं पर पड़ा है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. विद्यानल्लभतीर्थ, श्रीमद्भगवद्गीता (मध्वाचार्य के गीताभाष्य और गीतातात्पर्य का सार), २ भाग, दारागंज, इलाहाबाद १९८८।

२. मध्वाचार्य (आनन्दतीर्थ) भगवद्गीताभाष्य तथा जयतीर्थ-गीताभाष्य प्रमेयदीपिका, भगवद्गीता, एकादशटीकोपेता, परिमल प्रकाशन, दिल्ली।

३. गीतातात्पर्यनिर्णयः (मध्वकृतः), जयतीर्थकृत न्यायदीपिका तथा राघवेन्द्रतीर्थकृत भावदीपटिप्पणी सहित, पूर्णप्रज्ञ विद्यापीठ, बैंगलूर, १९८७।

पंचम अध्याय

भगवद्गीता का द्वैताद्वैतवादी भाष्य

१. केशव काश्मीरी और उनका गीताभाष्य

केशव काश्मीरी भट्ट, जिन्होंने गीता का द्वैताद्वैतवादी भाष्य लिखा है, निम्बार्क सम्प्रदाय के एक उच्च कोटि के विद्वान् तथा संत थे। नाभादास ने भक्तमाल में उनकी प्रशंसा यों की है-

काश्मीरि की छाप पाप तापिनि जगमण्डन।
दृढ़ हरिभक्ति कुठार आनधर्म विटप विहण्डन।।
मथुरा मध्य म्लेच्छ वाद करि बरबट जीते।
काजी अजित अनेक देखि परचै भे भीतै।।
विदित बात संसार सब संत साखिनहिन दुरी।
केशो भट नर मुकुटमणि जिनकी प्रभुता विस्तरी।।

इससे स्पष्ट है कि केशव काश्मीरी ने मुसलमान विद्वानों से विवाद किया था और मथुरा तथा काश्मीर में हिन्दुओं को इस्लाम के प्रभाव से बचाया था। उनकी कीर्तिपताका चारों ओर फैली थी। उनकी भक्ति के सामने उनके समकालीन मनीषी नतमस्तक थे।

उन्होंने निम्बार्कमत के अनुसार भगवद्गीता पर एक टीका लिखी है जिसका नाम तत्त्वप्रकाशिका है। अपने गुरु श्री गांगलभट और श्रीनिवासाचार्य को प्रणाम करते हुए वे स्वयं कहते हैं-

श्री श्रीनिवासाचार्यगुरुं श्रीगांगलाभिधम्।
प्रणम्य क्रियते गीता-व्याख्या तत्त्वप्रकाशिका।।

केशव काश्मीरी ने अपने गीताभाष्य को निम्बार्क प्रणीत गीता-व्याख्या की संक्षिप्त विवृति बतलायी है-

व्याख्यातमादौ तददभ्रबोधादाचार्यवर्येण हरिप्रियेण।
निम्बार्कनाम्नाऽति गम्भीरबोधं श्रीनारदानुग्रहभाजनेन।।
तत्पादचित्ताप्रतिबुद्धबुद्धिना भट्टेन श्रीकेशवसंज्ञकेन।
तदर्थबोधाय तदाश्रितानां संक्षिप्य चैतद्विवृतं सुबोधम्।।

किन्तु सम्प्रति निम्बार्क का गीता-भाष्य अनुपलब्ध है। अतः उसके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता। गीता-मान के बारे में केशव काश्मीरी अपनी विवृति की भूमिका में लिखते हैं-

> तच्च गीताशास्त्रं पंचचत्वारिंशदधिकसप्तशत-
> श्लोकैर्महाभारते भगवता व्यासेन निबद्धम्।
> तदुक्तं भीष्मपर्वणि-
> षट्शतानि सविंशानि श्लोकानां प्राह केशवः।
> अर्जुनः सप्तपंचाशत् सप्तषष्टिं तु संजयः।।
> धृतराष्ट्रः श्लोकमेकं गीताया मानमुच्यते।

अर्थात् गीता में ६२० श्लोक श्रीकृष्ण ने कहे, ५७ श्लोक अर्जुन ने कहे, ६७ श्लोक संजय ने कहे और एक श्लोक धृतराष्ट्र ने कहा। इस प्रकार गीता में कुल ७४५ श्लोक हैं। परन्तु उन्होंने जिस गीता पर टीका लिखी है उसमें श्लोकों की संख्या ७०० ही है। अतः प्रश्न उठता है कि अन्य ४५ श्लोक कहाँ गये?

इसपर कुछ लोगों का कहना है कि ये ४५ श्लोक प्रक्षिप्त थे और केशव काश्मीरी ने महाभारत के जिन श्लोकों के आधार पर गीता-मान ७४५ श्लोक बताया है वे भी प्रक्षिप्त हैं। अतः इन सभी क्षेपकों को गीता से निकाल दिया गया है। परन्तु अन्य लोग कहते हैं कि ४५ श्लोक प्रक्षिप्त नहीं हैं।

पं. रघुवर मिट्ठूलाल शास्त्री और पं. रामसुखदास ने दिखलाया है कि ३२ अक्षरों का एक श्लोक मानकर प्राचीन ग्रन्थों के परिमाण का निश्चय किया जाता था। इस मत के अनुसार गीता में ७४५ x ३२ = २३८४० अक्षर होने चाहिए। प्रत्येक अध्याय की पुष्पिका के अक्षरों को और "श्री भगवान् उवाच" आदि को जोड़ने से तथा जिन श्लोकों में ३२ से अधिक अक्षर हैं, उनके अधिक अंशों को अलग से जोड़ने पर अक्षरों की कुल संख्या २३८४० हो जाती है। इस प्रकार ७०० श्लोकों में उपलब्ध भगवद्गीता का ही वास्तविक परिमाण अक्षरशः ७४५ श्लोक है। अस्तु।

इतना स्पष्ट है कि केशव काश्मीरी के समय से यह प्रचलित था कि गीता का परिमाण ७४५ श्लोक है और संभवतः इस विषय पर केशव काश्मीरी ने उक्त दो विद्वानों के मत के अनुसार ही सोचा होगा।

गीताशास्त्र को केशव काश्मीरी ने "मोहापहं शास्त्रम्" (मोहनाशक शास्त्र) कहा है। इसने अर्जुन के मोह का नाश किया था। अर्जुन मनुष्यमात्र का प्रतीक है। अतएव गीताशास्त्र मोह-माया का नाशक है। मोह माया का मूल है। इस प्रकार गीताशास्त्र माया का नाश करने वाला है। यह मोक्षप्रद है तथा अविद्या-निवृत्ति करने वाला है।

इसका विस्तार करते हुए केशव काश्मीरी कहते हैं-

सर्वमुमुक्षुभक्तानुकम्पया ज्ञानकर्मोपासनात्मकत्रिकाण्डविषयक
वेदसारभूतगीताशास्त्रोपदेशैस्तत उज्जहार ।।

(तत्त्वप्रकाशकिा, भूमिका)

अर्थात् गीता सभी मुमुक्षुओं और भक्तों का उद्धार करती है। इसमें ज्ञान, कर्म और भक्ति के समुच्चयमार्ग का प्रतिपादन है। यह वेदसार है और इस कारण कर्मकाण्ड, उपासनाकाण्ड और ज्ञानकाण्ड नामक तीन काण्ड इसमें हैं।

तस्माद् धर्ममयी गीता सर्वज्ञानप्रयोजिका।
सर्वशास्त्रमयी यस्मात् तस्माद् गीता विशिष्यते।।

गीता धर्ममयी है। यह सभी ज्ञान की प्रयोजिका है। अतः यह सर्वशास्त्रमयी है। इसकी इन विशेषताओं ने इसे एक अनुपम और अद्वितीय ग्रन्थ बना दिया है।

२. नारायण और कृष्ण का अभेद

निम्बार्काचार्य ने ही सर्वप्रथम भागवत-सम्प्रदाय के प्रवर्तक नारायण को कृष्ण से अभिन्न किया था। भगवान् विष्णु ही नारायण हैं। विष्णु ही कृष्ण हैं। इसी मत को अभिव्यक्त करते हुए केशव काश्मीरी कहते हैं-

हंसस्वरूपं सनकादिकेभ्यस्तत्त्वोपदेशाय विधाय शुद्धम्।
तत्त्वं परं भागवतं च धर्मं तत्सम्प्रदायार्थमुपादिशद्यः।।
श्रीवासुदेवो भगवान्स एव भक्ताय पार्थाय तु भारते वै।
मोहापहं शास्त्रमुवाच गीतां सर्वेश्वरं तु शरणं प्रपद्ये।।

सनक, सनन्दन, सनत्कुमार और सनातन को तत्त्वोपदेश देने के लिए जिन भगवान् ने हंस का रूप धारण किया था वे ही वासुदेव कृष्ण हैं जिन्होंने अर्जुन को मोहनाशक गीताशास्त्र का उपदेश दिया था। यह अभेदवाद वैष्णवमत के इतिहास में एक युगान्तरकारी सिद्धान्त सिद्ध हुआ है। इसने विष्णु-भक्ति को कृष्णभक्ति में रूपान्तरित कर दिया। इसका प्रभाव अद्वैतवेदान्त पर इतना पड़ा कि मधुसूदन सरस्वती जैसे उच्च कोटि के अद्वैतवेदान्ती को भी मानना पड़ा कि "कृष्णात्परं किमपि तत्त्वमहं न जाने" (मैं कृष्ण से बड़ा या परे किसी तत्त्व को नहीं जानता हूँ)।

३. तत्त्वप्रकाशिका की विशेषताएं

तत्त्वप्रकाशिका टीका की निम्न विशेषताएं उल्लेखनीय हैं-

१. केशव काश्मीरी अद्वैतवेदान्ती आचार्यों की भांति ही गीता को छः-छः अध्यायों के ३ षट्कों में बांटते हैं। प्रथम से लेकर षष्ठ तक के ६ अध्यायों में कर्मोपशमवैराग्यपूर्वक योग का निरूपण तथा त्वंपदार्थ का विवेचन है (दे. छठें अध्याय के अन्त में केशव काश्मीरी के दो श्लोक)। द्वितीय षट्क में भक्तियोग, ऐश्वर्य आदि शक्तियों से युक्त भजनीय कृष्ण भगवान् तथा भक्तों के प्रकार बताये गये हैं। अन्तिम षट्क में प्रकृति-पुरुष के स्वाभाविक संबन्ध (भेदाभेद), पराभक्ति, भगवत्प्राप्ति-लक्षण निरतिशय आनन्द आदि का वर्णन है।

२. केशव काश्मीरी ने अद्वैतवेदान्ती गीताभाष्यों का कहीं-कहीं खण्डन किया है। उदाहरण के लिए १३वें अध्याय के द्वितीय श्लोक की व्याख्या में वे लिखते हैं-

> **केच्चित्तु क्षेत्रज्ञं...तमविद्योपाधित्यागेन शुद्धम्**
> **असंसारिणं मां परमेश्वरमेव जानीहीति भगवतस्तात्पर्यं**
> **कल्पयन्ति, तदसत् सर्वशास्त्रविरुद्धत्वात्। तथाहि न**
> **तावत् क्षेत्रज्ञानां ब्रह्म स्वरूपैक्यं शास्त्रप्रमाणेन वक्तुं शक्यम्**
> **नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेकं बहूनां यो विदधाति**
> **कामान्...इति भेदैकविषयाणामितिहासपुराणादि-**
> **वाक्यानां च निर्विषयत्वापत्त्या बाधप्रसंगात्।**

अर्थात् कुछ लोग क्षेत्रज्ञ (जीवात्मा) को निरुपाधिक परमेश्वर ही मानते हैं। किन्तु यह मत सर्वशास्त्र-विरुद्ध है, कारण, इससे भेद-श्रुतियों और इतिहास-पुराण में जीव-परमात्मा के भेद के कथन का बाध होगा। इस कारण अद्वैतवाद अर्धनास्तिकवाद है।

३. इसी प्रकार गीता की द्वैतवादी व्याख्याएं भी ठीक नहीं हैं, क्योंकि वे उन अभेद-कथनों के विरुद्ध हैं जो वेद, इतिहास, पुराण आदि शास्त्रों में कहे गये हैं। इसलिए अर्धनास्तिकत्व का दोष केवल भेदवाद पर भी है।

> **अयं दोषः केवलभेदवादिमतेऽपि समानः,**
> **तन्मते अभेदवाक्यानां बाधप्रसङ्गात्।**
> **नहि एकविधवाक्यबाधं विना केवलभेदोऽभेदो वा सिद्ध्यति।।**

४. केशव काश्मीरी गीता १५। ७ की व्याख्या में कहते हैं-

जीवभूतः प्राणोपाधियुक्तः स ममैवांशः शक्तिरूपांश
एव न तु स्वतन्त्रः।....शक्तेः शक्तिमतः स्वरूप-
भेदेऽपि पृथक् स्थित्यभावाद् भेदाभेदस्यैव सम्भवात्।।

अर्थात् जीव ईश्वर की शक्ति है। ईश्वर शक्तिमान् है। शक्ति शक्तिमान् में भेदाभेद निबन्ध है। जीव न तो ईश्वर का प्रतिबिम्ब है और न अविच्छिन्न रूप। प्रतिबिम्बवाद और अवच्छेदवाद परिकल्पित मत हैं और शास्त्रसम्मत मत नहीं है।

५. गीता १८।७३ में आये 'गतसन्देहः' की बड़ी उत्तम व्याख्या केशव काश्मीरी ने की है। देखिए-

(१) न त्वेवाहम् (गी-२-१२) इत्यादि से आत्मा के नित्य नानात्व और अविनाशित्व का निश्चय होता है और यह संशय नष्ट होता है कि आत्मा एक अनित्य और विनाशी है (द्वितीय अध्याय)।

(२) तृतीय अध्याय से षष्ठ अध्याय तक के ज्ञान से साधन-विषयक संशय नष्ट होता है।

(३) सप्तम अध्याय से द्वादश अध्याय तक के निश्चय से भक्ति-प्राप्ति विषयक संशय नष्ट होता है।

(४) त्रयोदश और चतुर्दश अध्यायों के ज्ञान के निश्चय से ब्रह्म के स्वरूप विषयक संशय का नाश होता है।

(५) ईश्वर किन गुणों और शक्तियों से ऐश्वर्यवान् है? इस विषय में उठने वालों संशयों का नाश पंचदश अध्याय के निश्चय से होता है।

(६) तत्त्वज्ञान का कौन अधिकारी है? कौन अनधिकारी? क्या हेय है? क्या उपादेय है? यह सन्देह १६ और १७ अध्यायों के निश्चय से दूर होता है।

(७) अन्तिम अध्याय में गीता का सारसंग्रह है। यहाँ शरणागति-शास्त्र की समाप्ति है। इससे समस्त संशयों के निवारण के साथ ही साथ निर्भयत्व या अभय प्राप्त होता है। भक्त अपने को कृतकृत्य समझता है।

इस प्रकार 'गतसन्देहः' की व्याख्या में केशव काश्मीरी ने गीता के विभिन्न अध्यायों की संगति भी बैठा दी है। प्रत्येक अध्याय किसी-न-किसी संशय का निवारण करता है, प्रथम अध्याय को छोड़कर।

६. गीता में अर्थपंचक का उपदेश दिया गया है। अर्थपंचक हैं-उपास्य, उपासक, कृपाफल, भक्तिरस और भक्ति के विरोधी तत्त्व-

उपास्यरूपं तदुपासकं च कृपाफलं भक्तिरसस्ततः परम्।
विरोधिनो रूपमर्थे तदाप्तेर्ज्ञेया इमेऽर्था अपि पंच साधुभिः।।

७. केशव काश्मीरी ने गीता के अनेक पदों की बड़ी मार्मिक व्याख्या की है। उनके गीताभाष्य के हिन्दी अनुवादक व्रजवल्लभ शरण ने 'पर्याप्त' 'अपर्याप्त' और 'परतस्तु सः' इन पदों की सुन्दर व्याख्या की है। अन्तिम की व्याख्या में सः पद को उदाहरणभूत लिया जा सकता है। किन्तु ऐसे अनेक पद हैं। ऊपर 'गतसन्देहः' की व्याख्या भी इसी कोटि की है।

केशव काश्मीरी के गीताभाष्य का प्रयोजन गीता की भेदाभेदवादी व्याख्या करना तथा केवल भेदवादी और केवल अभेदवादी व्याख्याओं का खण्डन है। जैसे निम्बार्क ने ब्रह्मसूत्र पर एक भेदाभेदवादी भाष्य लिखा है, उसी प्रकार केशव काश्मीरी ने गीता पर भेदाभेदवादी टीका की है। निश्चय ही उन्होंने भेदाभेदवाद के दार्शनिक विकास में एक नया आयाम जोड़ा है।

तत्त्वप्रकाशिका के अतिरिक्त उन्होंने १२ प्राचीन उपनिषदों पर उपनिषत् प्रकाशिका नामक टीकाएं लिखीं। श्रीनिवासाचार्यकृत ब्रह्मसूत्र टीका पर उन्होंने प्रभा नामक व्याख्या लिखी। विष्णुसहस्रनामभाष्य, क्रमदीपिका और कृष्णविषयक कुछ स्तोत्र उसकी अन्य रचनाएं हैं। क्रमदीपिका पर व्रजेशाचार्य की टीका है। व्रजेशाचार्य को केशव काश्मीरी ने शाक्तमत से वैष्णवमत में दीक्षित किया था। वे ही काश्मीर के प्रथम वैष्णव दार्शनिक हैं। केशव काश्मीरी को इस कारण दिग्विजयी कहा जाता है। क्रमदीपिका वैष्णव-तंत्र का ग्रन्थ है।

कहा जाता है कि केशवकाश्मीरी तैलंग ब्राह्मण थे। वे मथुरा में रहते थे। वहीं से काश्मीर गये थे। बाद में वे बंगाल भी गये थे और अंग्रेजों को वैष्णवी दीक्षा दी थी। इस प्रकार केशव काश्मीरी ने वैष्णव मत का विपुल प्रचार किया था। वे निम्बार्क सम्प्रदाय के एक जाज्वल्यमान नक्षत्र हैं। अपने समय में वे भारत के अन्यतम वैष्णव आचार्य थे। द्वैताद्वैतवादी भास्कराचार्य ने भी गीता का एक भाष्य लिखा है जो प्रकाशित है। निम्बार्क के कई अन्य अनुयायियों ने भी गीता की टीकाएं की है। किन्तु इन सबमें प्रायः वही दृष्टि है जिसे केशव काश्मीरी ने अपने गीताभाष्य में अभिव्यक्त किया है। अतएव यहाँ इनके पृथक् विवेचन नहीं दिये गये हैं। सं.

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. सर्वेश्वर मासिक पत्रिका का गीता-विशेषांक वर्ष २८, अंक ११, १२ और वर्ष ३० अंक १,२,३ श्रीधाम वृन्दावन, उत्तर प्रदेश, १९८१.
२. निम्बार्क स्कूल ऑफ वेदान्त, म.म. उमेश मिश्र, इलाहाबाद यूनिवर्सिटी, स्टडीज़ १९४० में उनका लेख।
३. भारतीय दर्शन का इतिहास, सुरेन्द्र नाथ दासगुप्त, भाग ४, कैम्ब्रिज, इग्लैण्ड, १९४०.

षष्ठ अध्याय

भगवद्गीता की शुद्धाद्वैतवादी टीकाएं

१. विट्ठलेश की गीता-विषयक कृतियां

महाप्रभु वल्लभाचार्य ने भगवद्गीता पर कोई टीका नहीं लिखी थी। सम्प्रति जो भगवद्गीता-टीका वल्लभाचार्य के नाम से विख्यात है वह वास्तव में उनके वंशज गोस्वामी वल्लभ की कृति है। गो. वल्लभ विट्ठलेश के पंचम पुत्र रघुनाथ के वंशज थे। उन्होंने अपनी टीका के आरम्भ में महाप्रभु वल्लभाचार्य तथा प्रभुचरण विट्ठलेश को प्रणामाञ्जलि अर्पित की है-

यदीक्षणसुधाधाराप्यापितः सुकृती नरः।
कृशोऽपि लभते पुष्टिं तं श्रीवल्लभमाश्रये।।
यत्करुणारसदृष्ट्या हृदि हरिभक्त्यङ्कुरः समुल्लसति।
तं विट्ठलविभुमनिशं पूर्णानन्दात्मकं वन्दे।।

इन श्लोकों से स्पष्टतः सिद्ध है कि गो. वल्लभ महाप्रभु वल्लभाचार्य से भिन्न हैं। यह एक ऐतिहासिक सत्य है कि वल्लभाचार्य के वंशजों में एक ही नाम कई व्यक्तियों के हैं। इस कारण प्रायः भ्रान्ति की संभावना रहती है। शुद्धाद्वैत के इतिहास के विद्यार्थियों को इस भ्रान्ति को सावधानी से दूर करना चाहिए।

प्रभुचरण विट्ठलेश की गीता के बारे में तीन कृतियाँ मिलती हैं-

१. गीतातात्पर्य या गीतातात्पर्य-निर्णय। इसके कई संस्करण प्रकाशित हैं। रमानाथ भट्ट ने बम्बई से १९३४ ई. में इसको हिन्दी अनुवाद के साथ प्रकाशित किया है। इसका दूसरा हिन्दी अनुवाद गो. श्याममनोहर ने किया है जो बम्बई से प्रकाशित है।

२. गीतार्थविवरण- यह कृति गीता के प्रथम अध्याय के बीस श्लोकों तक मिलती है और भग्नलाल शास्त्री ने इसे गो. वल्लभ की गीतातत्त्वदीपिका के साथ संपादित-प्रकाशित किया है। किन्तु यह प्रभुचरण की कृति नहीं है, क्योंकि इसमें कहा गया है कि जब तक गीतामृततरंगिणी का अध्ययन न किया जाय तब तक गीतार्थ के बारे में बड़ी भ्रान्ति रहती है। अतः यह गीतामृततरंगिणी के लेखक गो. पुरुषोत्तम के बाद लिखी गई है।

तावद्भ्रमो भवेन्नृणां मतभेदैः कृतो महान्।
यावन्न दृश्यते विज्ञैः गीतामृततरंगिणी।।

(गीतार्थ-विवरण श्लोक १३-१४)

अतः इसके लेखक कोई अन्य विट्ठल हैं, प्रभुचरणविट्ठलेश्वर नहीं।

३. गो. पुरुषोत्तम की गीतामृततरंगिणी से ज्ञात होता है कि प्रभुचरण विट्ठलेश्वर ने गीतार्थसंग्रह नामक कोई ग्रन्थ लिखा था। इसके कुछ श्लोकों को उन्होंने उद्धृत भी किया है।

४. सुना जाता है कि जयपुर-नरेश के पोथीखाना में श्री विट्ठलेश्वर प्रणीत सप्तश्लोकीगीता-विवरण और 'सर्वधर्मान् परित्यज्य'..। इस पद की टीका की पाण्डुलिपि है। श्री विट्ठलेशचरितामृत में द्वारकादास परीख ने गीताहेतु नामक ग्रंथ को श्रीविट्ठलेश की कृति बताया है। इसी प्रकार डा. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त ने अपने भारतीय दर्शन के इतिहास में भगवद्गीताहेतुनिर्णय नामक एक ग्रन्थ को विट्ठलेश की रचना कहा है। किन्तु लगता है कि गीताहेतु और गीताहेतुनिर्णय एक ही ग्रन्थ के दो नाम हैं, व्यास-समास शैली के अनुसार। किन्तु अभी तक इस ग्रन्थ को प्रकाशित नहीं किया गया है। अतः इसके बारे में आगे कुछ नहीं कहा जा सकता।

२. गो. वल्लभ की तत्त्वदीपिका

गो. वल्लभ की गीतातत्त्वदीपिका का नामोल्लेख बालकृष्ण भट्ट उपनाम लालू भट्ट ने अणुभाष्य की अपनी टीका निगूढार्थप्रकाशिका में किया है। लालू भट्ट गो. पुरुषोत्तम के वरिष्ठ समकालीन थे। अतः गो. वल्लभ का समय गो. पुरुषोत्तम से कुछ पहले था। जैसा कि वल्लभ-सम्प्रदाय की परम्परा है, गो. वल्लभ भी भगवान् श्रीकृष्ण की वन्दना के अनन्तर महाप्रभु वल्लभाचार्य और प्रभुचरण विट्ठलेश को नमस्कार करके ग्रन्थ का आरम्भ करते हैं। इसके उपोद्घात में वे कहते हैं-भगवान् श्रीकृष्ण अनुग्रह करके भगवद्गीता के प्रथम छः अध्यायों में अपने भक्त अर्जुन को या उसके प्रसंग से अपने प्रत्येक भक्त को सांख्य और योग की बुद्धि से स्वधर्म में लगाते हैं। यदि इसके बाद भक्त में कुछ सन्देह शेष बचता है तो उसके निराकरण के लिए वे द्वितीय षट्क अर्थात् अध्याय ६-१२ और तृतीय षट्क अर्थात् अध्याय १३-१८ में जो उपदेश देते हैं उससे भक्त अपने स्वधर्म के अनुपालन से मोक्ष-लाभ करता है। गो. वल्लभ के अनुसार प्रथम षट्क सूत्रवत् है, द्विवतीय षट्क वृत्तिवत् है और तृतीय षट्क भाष्यवत् है। इस प्रकार स्थूणनिखननन्याय से भगवान् श्रीकृष्ण ने अपने अनुगृहीत भक्त को स्वधर्म में नियोजित किया है।

स्वपुष्टिमिश्रभक्तं हि यदा श्रीपुरुषोत्तमः।
विवेकवत्या संसांख्यीयबुद्ध्या धर्मे न्ययोजयत्।।
अतन्मात्ररुचिं ज्ञात्वा चौर्यवत्या ततो हरिः।
योगबुद्धयाह स्वधर्मं षट्केन भगवान् गुणैः।।
तथापि किञ्चित् संदिग्धं माहात्म्यभक्तितः।
द्विषड्भिर्योजयामास सवधर्मे मोक्षदो हरिः।।
प्रथमं सूत्रवत् षट्कं द्विवतीयं चापि वृत्तिवत्।
तृतीयं भाष्यरूपं हि स्वयं भगवतोच्यते।।

सांख्य-योग का निरूपण गीता में पुष्टिमिश्रत्वबोधार्थ है। गो. वल्लभ ने सांख्य और योग को श्रीकृष्ण के मकरकुण्डल की संज्ञा दी है। भगवान् श्रीकृष्ण ने इन दोनों को पहन कर ही अपने मुखारविन्द से उपदेश दिया है। गो. वल्लभ के अनुसार प्रथम अध्याय में दुःख (विषाद, शोक) का वर्णन है, द्वितीय अध्याय में सांख्य-योग का निरूपण है, फिर ३-१० (८) अध्यायों में मर्यादाभक्ति का प्रतिपादन है और अन्तिम (११-१८) आठ अध्यायों में पुष्टि-भक्ति का विवेचन है। उनका मत है कि वाणी द्वारा उपदेश देने में मर्यादाभक्ति है और आत्म-दर्शन में पुष्टिभक्ति है-

वाचोपदेशे मर्यादा पुष्टिर्भक्त्यात्मदर्शने।

(गीतातत्त्वदीपिका, उपोद्घात)

गो. वल्लभ प्रत्येक अध्याय के आरम्भ में उस अध्याय के मूल मन्तव्य को कुछ श्लोकों में लिख देते हैं। इससे अध्यायों की संगति बैठती है और उनका वर्ण्य-विषय भी भली भाँति ज्ञात हो जाता है। उनका मत है कि आत्मज्ञानवान् होने से ईश्वरज्ञानवान् होना श्रेयस्कर है। अतः ईश्वर की सेवा नित्य कर्त्तव्य है-

ईश्वरज्ञानवान् श्रेष्ठो नात्मविज्ञानवान् परम्।
यतः स्वात्मज्ञानवद्भिरीश्वरः सेव्यतेऽनिशम्।।

(सातवें अध्याय की टीका का आरम्भ)

गीता के मुख्य विषय का प्रतिपादन उपसंहाररूपेण वे इस प्रकार करते हैं-

कर्मान्तर्गतमेव यत्र विमलं ज्ञानं विशुद्धं परं
साक्षाच्छ्रीपुरुषोत्तमैकविषयं भक्तिश्च निर्हेतुका।
मर्यादा भुवि पुष्टिरुद्भवमिता गत्या प्रपत्त्यात्मनः
सर्वत्यागत एव सेयममला गीता समुद्भासते।।

३. गो. पुरुषोत्तम की अमृततरंगिणी

गोस्वामी पुरुषोत्तम ने भगवद्गीता पर एक शुद्धाद्वैतवादी भाष्य लिखा है जिसका नाम गीतामृततरंगिणी है। कुछ लोग इस ग्रन्थ के लेखक गो. पुरुषोत्तम के धर्मपिता व्रजराय को मानते हैं। कोई इसे गो. पुरुषोत्तम के दत्तक पुत्र की रचना मानते हैं जिसका नाम भी पुरुषोत्तम था। इस प्रकार इस टीका के लेखक के बारे में विवाद है। किन्तु सभी पक्षों का विचार करते हुए अधिसंख्य विद्वान् इसे गो. पुरुषोत्तम की ही कृति मानते हैं। वल्लभ-सम्प्रदाय में प्रस्थानचतुष्टय पर टीका लिखने वाले एकमात्र गो. पुरुषोत्तम हैं। उन जैसा ग्रन्थकार इस सम्प्रदाय में कोई दूसरा नहीं हुआ है।

गीतामृततरंगिणी के उपोद्घात में उन्होंने पहले श्रीकृष्ण, वल्लभाचार्य और विट्ठलेश्वर को प्रणाम किया है और तत्पश्चात् गीता के प्रयोजन का विचार किया है। यहाँ उन्होंने अद्वैतवादी टीकाकार शंकराचार्य और मधुसूदन सरस्वती के मतों का खंडन किया है तथा श्रीधरस्वामी और रामानुज के मतों को अपने मत के अनुकूल पाया है। शंकराचार्य के ज्ञानमार्ग-संन्यासमार्ग का खंडन करते हुए वे कहते हैं कि परम निःश्रेयस-प्राप्ति गीता का प्रयोजन नहीं है, क्योंकि उसका प्रयोजन उससे न्यून है। गीता के अन्त में शरणगमन का उपदेश है। अतएव उपसंहारबल से गीता का तात्पर्य न ज्ञान है न संन्यास, अपितु शरणागतिरूप भक्ति है। मधुसूदन सरस्वती के काण्डत्रयात्मक तथा 'तत्त्वमसि'-परक गीताशास्त्र का खंडन करते हुए वे कहते हैं कि वह रुचिकर नहीं है, क्योंकि वैसे कथन गीता में नहीं हैं (तदपि च न रोचिष्णु, तादृशवाक्यस्य तथादर्शनात्)।

श्रीधरस्वामी के जिस मत से वे सहमत हैं वह यह है-गीता में प्रायः भगवान् के ही वचन है। व्यासजी ने बीच-बीच में कुछ श्लोक जो कहें हैं वे भगवान् के वचनों की सङ्गति-स्थापना में उपयोगी हैं। रामानुज के जिस मत को वे अनुकूल मानते हैं वह यह है कि गीता का प्रयोजन ज्ञानकर्मसमुच्चयांग सहित भक्तियोग है।

उनका भी मत है कि गीता में मुख्यतया भक्ति का उपदेश है और अन्य जो कुछ वहाँ कहा गया है वह सब उसी का अंग है (अमृततरंगिणी के उपोद्घात का अन्त)।

गो. पुरुषोत्तम ने अपने इस उपोद्घात में प्रभुचरण विट्ठलेश के गीतार्थसंग्रह के निम्न श्लोकों को उद्धृत किया है-

तदर्थसंग्रहस्त्वेवं प्रभुचरणैरुक्तः-
प्रवृत्तिधर्मं भगवान् ऋषि द्वारा निरूप्य तत्।
निवृत्तिमिष्टां सुदृढां निःसन्दिग्धां हरिर्जगौ।। १।।

सांख्यं योगं रहस्यं च रहस्यत्रयमेव च।
अन्योन्याधिक्यनिर्धारो ज्ञानविज्ञानयोरपि।। २।।

स्वस्वरूपविनिर्धारो भजनेतरनिर्णयः।
तद्धेतुर्गुणवैषम्यं सर्वशास्त्रविनिर्णयः।। ३।।

इति गीतार्थनिर्धारो यथाभागो वितन्यते।
सांख्ययोगौ निरूप्यादौ मोहमुत्साद्य फाल्गुनम्।। ४।।

भक्तिपीयूषपातारं कृतवानिति संग्रहः।। ५।।

उनका कथन है कि भगवान् श्रीकृष्ण ने अर्जुन को अपनाकर (स्वीयत्वेन) गीतोपदेश दिया है। यही पुष्टि-भक्ति का बीज है। प्रत्येक अध्याय की टीका को वे एक ऐसे श्लोक से आरंभ करते हैं जिसमें उस अध्याय का हार्द दिया रहता है। अन्तिम अध्याय के अन्त में वे लिखते हैं कि अर्जुन के प्रसंग से भगवान् ने सभी मनुष्यों के उद्धार का सन्देश दिया है-

श्रीकृष्णस्यानन्यभक्तस्य गीताश्रवणतः परा।
दृढा भक्तिर्भवेद् गीतासारस्त्वेवं हि बुध्यताम्।। १।।

शास्त्रार्थरूपमज्ञात्वा कृतं न फलदं भवेत्।
हरिभजनसिद्ध्यर्थं गीताशास्त्रमथाब्रवीत्।। २।।

अर्जुनाय प्रसङ्गेन सर्वोद्धारप्रयत्नवान्।
तस्माज्ज्ञात्वा हि गीतार्थं कृष्णः सेव्यो हि सर्वदा।। ३।।

अतस्तदर्थं गीतार्थो निगूढो विनिरूपितः।
श्रीमदाचार्यपादाब्जभक्त्या लब्धो ह्यनन्यया।। ४।।

श्रीमदाचार्यपादेषु गीतार्थकुसुमांजलिः।
न्यस्तस्तेन प्रसीदन्तु ते सदा मयि किंकरे।। ५।।

पुष्टिमार्गीय भक्तानां विहारार्थं सुनिर्मला।
कृता श्रीकृष्णभावाब्धिगीतामृततरंगिणी।। ६।।

यह है गीता का सार जो अमृततरंगिणी के अन्त में लेखक ने स्वयं लिख दिया है।

विट्ठलेश्वर के गीतातात्पर्य का भी सन्दर्भ गो. पुरुषोत्तम ने अपनी टीका में यत्र-तत्र दिया है। उनकी टीका संक्षिप्त, किन्तु मार्मिक है। यह टीका डा. वासुदेवकृष्ण चतुर्वेदी के हिन्दी अनुवाद के साथ प्रकाशित है। इसका एक संस्करण सं. २०३५ वि. में कांकरोली से भी प्रकाशित हुआ था।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. भगवद्गीता ११ टीकाएं, ३ खण्ड सं.

परिमल प्रकाशन, दिल्ली, में संकलित वल्लभगोस्वामी की भगवद्गीताटीका।

२. गीतातात्पर्य, हिन्दी अनुवाद सहित, बम्बई, १९३४।

३. गीतामृततरंगिणी, गो. पुरुषोत्तम, विद्याविभाग, कांकरोली, १९७८।

सप्तम अध्याय

भगवद्गीता की अचिन्त्यभेदाभेदवादी टीकाएं

चैतन्यमत के अनुयायियों में विश्वनाथ चक्रवर्ती तथा बलदेव विद्याभूषण ने क्रमशः सारार्थवर्षिणी और गीताभूषण नामक टीकाएं भगवद्गीता पर लिखी हैं। इन दोनों का प्रकाशन कृष्णदास बाबा, कुसुम सरोवर, राधाकुण्ड, मथुरा ने १६६६ ई. में किया है।

१. सारार्थवर्षिणी

इस टीका के प्रत्येक अध्याय के आदि तथा अन्त में उसका सार श्लोक में दिया गया है। विश्वनाथ चक्रवर्ती मानते हैं कि गीता के १८ अध्यायों में आदि के छः अध्यायों में निष्काम कर्मयोग, मध्य के छः अध्यायों में भक्तियोग तथा अन्तिम छः अध्यायों में ज्ञानयोग प्रदर्शित हैं। भक्तियोग को अतिरहस्य तथा सर्वदुर्लभ होने के कारण बीच में रखा गया है। भक्तिरहित कर्ममार्ग और ज्ञानमार्ग व्यर्थ हैं। ये दोनों मार्ग भक्तिमिश्रित हैं। भक्ति द्विविध है-केवला भक्ति और प्रधानीभूता भक्ति। केवला भक्ति परम प्रवल है और कर्मयोग तथा ज्ञानयोग के बिना भी प्रभावती है। प्रधानीभूता भक्ति कर्मज्ञान से मिश्रित है। प्रथम अध्याय में सैन्यदर्शन का वर्णन है। द्वितीय अध्याय में आत्मा और अनात्मा का विवेक प्रतिपादित किया गया है। यह अध्याय सम्पूर्ण गीता का सूत्र है, क्योंकि इसमें ज्ञान, कर्म तथा भक्ति का कहीं स्पष्ट तो कहीं अस्पष्ट निरूपण है। तृतीय अध्याय में निष्काम कर्मयोग और विवेक का, चतुर्थ अध्याय में जन्म और कर्म के नित्यत्व और ज्ञानोत्कर्ष का, पंचम अध्याय में ज्ञान से अधिक महत्त्वपूर्ण कर्म तथा तत्पदार्थ के ज्ञान का और षष्ठ अध्याय में अष्टांगयोग का वर्णन है। यह प्रथम षट्क का विषय वर्णन है।

सातवें अध्याय में भजनीय श्रीकृष्ण के ऐश्वर्य का निरूपण है। आर्त, जिज्ञासु, अर्थार्थी और ज्ञानी, ये चार प्रकार के भक्त (भजनकर्ता) बताये गये हैं। जो भजन नहीं करते हैं वे भी चार प्रकार के हैं-मूढ़ (पशुतुल्य), नराधम (स्वेच्छा से भक्ति का त्याग करने वाले)। अज्ञानी (शास्त्रज्ञ होते हुए भी कृष्ण को मात्र मानव मानने वाले) तथा आसुर (गीता ६।१५)। अष्टम अध्याय में शुद्ध भक्ति का वर्णन है तथा देवयान और पितृयान का विवरण है। नवम अध्याय में भक्त के उत्कर्ष का वर्णन है, दशम अध्याय में भगवान् की विभूतियों का, एकादश अध्याय में विश्वरूप-दर्शन का तथा द्वादश अध्याय में अनन्यभक्ति (ज्ञानीभक्त की भक्ति) का वर्णन है।

त्रयोदश अध्याय में भक्तिमिश्रित ज्ञान का आरम्भ होता है। इसमें जीव-शरीर और परमात्मा-शरीर का विवेक किया गया है। चतुर्दश अध्याय में कहा गया है कि गुण (सत्त्व, रज और तम) बन्धनकारी हैं और परमात्मा की भक्ति से ही उनकी निवृत्ति संभव है।

पंचदश अध्याय में पुरुषोत्तम का वर्णन है जो क्षर तथा अक्षर से असंग तथा आत्मा-रूप है। षोडश अध्याय में दैवी तथा आसुरी सम्पद् का वर्णन है। विश्वनाथ चक्रवर्ती यहाँ कहते हैं कि जो वेदमार्गी (आस्तिक) हैं वे ही सद्गति या स्वर्ग पाते हैं और नास्तिक नरक जाते हैं। सप्तदश अध्याय में सात्त्विक, राजस तथा तामस श्रद्धा का विवेचन है। सात्त्विक श्रद्धा ही मोक्षार्हता है। अष्टादश अध्याय में गुह्यसारतमा भक्ति का निरूपण है। अष्टादश अध्याय के ७४ से ७८ श्लोकों की टीका सारार्थवर्षिणी में नहीं है। प्रसिद्धि है कि इन श्लोकों पर टीका थी, किन्तु रससंपृक्त होने के कारण टीका के अन्तिम तीन पत्रे गणेश जी के वाहन मूषक खा गये। बाद में चक्रवर्ती जी ने पुनः उन पर टीका नहीं लिखी। कुछ भी हो, सारार्थवर्षिणी निःसन्देह भक्तिरस से ओत-प्रोत टीका है। विश्वनाथ चक्रवर्ती मानते हैं कि जो जीवन्मुक्त पुरुष भगवान् के प्रति अपराध करता है वह पुनः जन्म लेता है। इसके पक्ष में वे प्रमाण देते हैं-

जीवन्मुक्ता अपि पुनर्यान्ति संसारवासनाम्।
यद्यचिन्त्यमहाशक्तौ भगवत्यपराधिनः।।

वस्तुतः वे जीवन्मुक्त के दो प्रकार मानते हैं-संगीत जीवन्मुक्त और परमसंगीत जीवन्मुक्त। संगीत जीवन्मुक्त सायुज्य के लिए भक्ति करते हैं। परमसंगीत जीवन्मुक्त त्यक्तमुमुक्षु (मुमुक्षारहित) हैं। वे भक्तिरस के माधुर्य का नित्य आस्वादन करते हैं। अंतिम कोटि में ही शुकदेव-जैसे जीवन्मुक्त आते हैं।

२. भूषणी

बलदेव विद्याभूषण की भूषणी टीका विश्वनाथ चक्रवर्ती की सारार्थवर्षिणी के ऊपर लिखी गयी उपटीका ही लगती है। उन्होंने षाड्गुण्यवर्ती स्वरचित गीता को प्रणाम किया है। उनके मत से गीता एक उपनिषद् है जिसमें ईश्वर, जीव, प्रकृति, काल तथा कर्म, इन पांच तत्त्वों का वर्णन है। विभु संवित् ईश्वर है। अणु संवित् जीव है। सत्त्वादिगुणत्रय का आश्रय द्रव्य प्रकृति है। त्रैगुण्य-शून्य जड़द्रव्य काल है। पुरुषप्रधान से निष्पाद्य अदृष्ट कर्म है। प्रथम चार तत्त्व नित्य हैं। कर्म अनित्य है। इन्होंने गीताशास्त्र के अनुबन्ध-चतुष्टय का भी उल्लेख किया है। गीता का अधिकारी वह है जो श्रद्धालु, सद्धर्मनिष्ठ तथा जितेन्द्रिय हो। सन्निष्ठ, परिनिष्ठित और निरपेक्ष भेद से वह त्रिविध है। विषय है गीताशास्त्र। संबंध है वाच्य-वाचक संबंध। वाच्य श्रीकृष्ण हैं। वाचक गीताशास्त्र है। प्रयोजन है अशेष क्लेश की निवृत्ति के

साथ श्रीकृष्ण का साक्षात्कार। विद्याभूषण का अभिमत है कि अष्टादश अध्याय में गीता का संक्षेप दिया गया है और दास्यपूर्विका प्रपत्ति को भगवत्प्राप्ति का मुख्य साधन माना गया है। शरणागति ही प्रपत्ति है।

उपाया बहवस्तेषु प्रपत्तिर्दास्यपूर्विका।
क्षिप्रं प्रसादिनी विष्णोरित्यष्टादशतो मतम्।।

विद्याभूषण ने गीता के तीन षट्कों को यद्यपि क्रमशः कर्मषट्क, भक्तिषट्क तथा ज्ञानषट्क कहा है तथापि उनका मत है कि यह व्यपदेश प्राधान्य के कारण है, वैसे प्रत्येक षट्क में कर्म, ज्ञान तथा भक्ति के कुछ-न-कुछ वर्णन हैं। उन्होंने भूषण टीका उन लोगों के लिए लिखी है जो श्रीगोविन्दप्रेममाधुर्य के लोभी हैं, करुणा से आर्द्र साधु हैं। उन्हें गीता में श्रीकृष्णतत्त्व का प्रेमपूर्वक अनुसन्धान करना चाहिए।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

श्रीमद्भगवद्गीता, विश्वनाथ चक्रवर्तिमहोदयविरचित "सारार्थवर्षिणी" टीकया एवं श्रीयुतबलदेव विद्याभूषणमहोदयविरचित "गीताभूषण" भाष्येण समलंकृता सं. कृष्णदास बाबा, राधाकुण्ड, मथुरा, १६६६।

अष्टम अध्याय

भगवद्गीता का आनन्दभाष्य

स्वामी रामानन्द ने भगवद्गीता पर आनन्दभाष्य लिखा था। उसका हिन्दी अनुवाद एवं व्याख्यान स्वामी रामेश्वरानन्द ने किया है जिसका नाम भाष्यतत्त्वदीप है। आनन्दभाष्य पर म.म. रघुवराचार्य ने गीतार्थचन्द्रिका नामक टीका लिखी है जिसके अन्तिम श्लोक से स्पष्ट है कि लेखक पर मधुसूदन सरस्वती के भाष्य का प्रभाव पड़ा था। यद्यपि रघुवराचार्य ने मधुसूदन का अर्थ वहाँ कृष्ण लिया है, किन्तु यह शब्द श्लिष्ट है। इससे मधुसूदन सरस्वती का भी संकेत है।

आनन्दभाष्य के आरम्भ में स्वामी रामानन्द ने भगवान् श्रीराम, सीता, हनुमान्, ब्रह्मा, वसिष्ठ, योगीश्वर पराशर, वेदज्ञ व्यास, जितेन्द्रिय शुकदेव, श्री पुरुषोत्तमाचार्य (बोधायन), आचार्य गंगाधर आदि को प्रणाम करते हुए अपने गुरु स्वामी राघवानन्द को प्रणाम किया है।

आनन्दभाष्य का संक्षेप स्वामी रामानन्द के प्रशिष्य के शिष्य अनुभवानन्द ने गीतार्थसुधा नाम से २१ श्लोकों में किया है। इसमें आनन्दभाष्य के आधार पर गीता के प्रत्येक अध्याय का विषय बताया गया है। इस पर रामेश्वरानन्द ने अन्वयदीपिका नामक एक टीका लिखी है।

आनन्दभाष्य का दार्शनिक मत विशिष्टाद्वैत है। अतएव अनेक विद्वानों के मत से आनन्दभाष्य रामानुज के गीताभाष्य-जैसा ही विशिष्टाद्वैतवादी है। परन्तु रामानन्द-सम्प्रदाय के आधुनिक आचार्यों ने रामानुज के गीताभाष्य और आनन्दभाष्य के अन्तरों को रेखांकित करते हुए दोनों की सम्प्रदाय-परम्पराओं का भेद स्पष्ट किया है। रामानुज का विशिष्टाद्वैतवाद लक्ष्मीनारायणवाद है और रामानन्द का विशिष्टाद्वैतवाद सीतारामवाद है। मन्त्र, उपास्य और उपासना के भेद से दोनों दर्शनों में भेद है।

आनन्दभाष्य की निम्नलिखित विशेषताएं उल्लेखनीय हैं-

१. गीताशास्त्र अध्यात्मविद्या-प्रधान है। इसको परम कारुणिक भगवान् देवकीनन्दन ने अपने भक्त के उद्धार के लिए प्रकट किया। अर्जुन को उपदेश देने के व्याज से भगवान् ने अपने सभी भक्तों के उद्धार का मार्ग दिखाया है। "अथ परमकारुणिको भगवान् देवकीनन्दनो निजभक्तजनोद्धाराय अध्यात्मविद्याप्रधानं षट्कत्रयात्मकगीताशास्त्रम् अर्जुनोपदेशव्याजेन आविर्भावनाम्बभूव" (आनन्दभाष्य १३।१)

२. गीताशास्त्र को भगवान् द्वैपायन (कृष्णद्वैपायन) ने महाभारत में श्लोकबद्ध किया। (आनन्दभाष्य १.१)।

३. भगवान् देवकीनन्दन कृष्ण आदि पुरुष साकेताधिपति भगवान् श्रीराम के अवतार हैं। रामानन्दसम्प्रदाय के अनुसार भगवान् शब्द का मुख्य अर्थ भगवान् साकेताधिपति राम है। उसके गौण अर्थ षड्विध ऐश्वर्यलेश से सम्पन्न भगवान् के अवतार हैं। षड्विध ऐश्वर्य का तात्पर्य भगवान् के छः गुण हैं-

ज्ञानशक्तिबलैश्वर्यवीर्यतेजांसि षड्गुणाः।
भगवत्त्वेनेरिताः सन्ति श्रीरामे भगवान् स तत्।।
श्रीरामे भगवच्छब्दो मुख्यवृत्या प्रवर्तते।
गौण एव स चान्यत्र षड्विधैश्वर्यलेशतः।।

(गीता में ३ षट्क हैं-छः-छः अध्यायों के)

४. प्रथम षट्क (१-६ अध्याय) में ज्ञान-गर्भित कर्मयोग का प्रतिपादन है जो परा भक्ति का उदय है। उसका प्रयोजन अक्षरतत्त्व का यथार्थ ज्ञान प्रदान करना है। द्वितीय षट्क (७-१२ अध्याय) में सपरिकर भक्तियोग का वर्णन है। इन दोनों षट्कों में निखिल अध्यात्मशास्त्र का प्रतिपादन हो गया है। किन्तु उनमें निर्दिष्ट पदार्थों का संशोधन करना तृतीय षट्क (१३-१८ अध्याय) का कार्य है। प्रत्येक षट्क में ३-३ अध्यायों के दो त्रिक हैं। इसका विवेचन गीतार्थचन्द्रिका में किया गया है और संगति बैठायी गयी है।

५. आनन्दभाष्य में यथास्थान पूर्वापर-सम्बन्ध अर्थात् पूर्ववर्ती श्लोक और उत्तरवर्ती श्लोक का सम्बन्ध अच्छी तरह से बताया गया है। इसे सम्बन्धभाष्य कहा जाता है। सम्बन्ध-भाष्य से उपस्थापित विषय का प्रयोजन ज्ञात होता है। किन्तु सम्बन्ध-भाष्य के कारण आनन्दभाष्य की प्राचीनता पर सन्देह होता है। यह आनन्दभाष्य को जितना सुगठित और सुसंबद्ध करता है उतना ही यह एक उत्तरवर्ती ग्रन्थ सिद्ध होता है। अतः हमारा अनुमान है कि यह १९वीं शती की रचना है और गीता के अनेक भाष्यों के अनुशीलन के आधार पर लिखा गया है। विशेषतः रामानुज-भाष्य से भिन्नता दिखाना आनन्दभाष्य का एक प्रयोजन लगता है। आनन्द-भाष्यकार के सामने रामानुज का गीताभाष्य था। कहीं-कहीं दोनों की पदावली में इसलिए बड़ा साम्य है। उदाहरण के लिए गीता (८.६) की व्याख्या में रामानुज कहते हैं-

हृद्देशे सकलप्रवृत्तिनिवृत्तिमूलज्ञानोदये देशे।

और रामानन्द कहते हैं-

हृद्देशे सकलप्रवृत्तिनिवृत्तिकारणभूतज्ञानावासस्थलहृदयप्रदेशे।

यहाँ यद्यपि रामानन्द-सम्प्रदाय के विद्वद्गण दोनों सम्प्रदायों का अन्तर बताते हैं, तथापि रामानुज और रामानन्द की पदावलियों में जो साम्य है वह सिद्ध करता है कि रामानन्द के सामने रामानुज का भाष्य अवश्य विद्यमान था। रामानन्द वैसे भी रामानुज के परवर्ती हैं। किन्तु उनका गीता-भाष्य तो उनकी भी रचना नहीं जान पड़ता और किसी रामानन्दी आचार्य की रचना लगता है।

६. कहीं-कहीं आनन्दभाष्य की व्याख्याएं अत्यन्त विस्तृत और गम्भीर हैं। उदाहरण के लिए गीता २।१२ का भाष्य लिया जा सकता है, जिसमें अद्वैतवाद के अविद्या-सिद्धान्त का खण्डन और जीवों के नानात्व और जीवेश्वर-भेद का प्रतिपादन किया गया है। वहीं २।२७ की व्याख्या में असत्कार्यवाद का विस्तृत निरूपण और प्रबल खण्डन है। कहीं-कहीं निर्विशेष ब्रह्मवाद का भी खण्डन है।

७. आनन्दभाष्य में श्रुतियों और स्मृतियों आदि से यथासम्भव कम से कम उद्धरण दिये गये हैं। इसमें लाघव-न्याय का पालन और पुनरुक्ति दोष का निवारण किया गया है। यदि कहीं श्रुतिवचन से कोई तथ्य प्रमाणित किया गया है तो उसको स्मृतिवचन से प्रमाणित करने की आवश्यकता नहीं समझी गई है। स्मृतिवचन प्रायः वहीं दिये गये हैं जहाँ श्रुतिवचन को नहीं प्रस्तुत किया गया है।

८. यद्यपि आनन्दभाष्य और रामानुज के गीताभाष्य में पर्याप्त भेद हैं जिन्हें आधुनिक युग में रामानन्दी विद्वानों और आचार्यों ने उद्घाटित किया है, तथापि यह मानना गलत नहीं है कि आनन्दभाष्य पर रामानुजभाष्य का प्रभाव है। अविद्या का जो खण्डन आनन्दभाष्य में किया गया है वह शब्दतः और अर्थतः रामानुज के द्वारा उद्भावित सात अनुपपत्तियों की ही व्याख्या है।

९. आनन्दभाष्य में गीताभाष्य का आरम्भ 'धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे' इस प्रथम श्लोक से माना गया है। उसका मध्य निम्न श्लोक को माना गया है-

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते।
एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः।।

(गीता ३।४)

और गीता का उपसंहार निम्नश्लोक में किया गया है-

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।।

(गीता ८।६६)

१०. आनन्दभाष्य में प्रपत्तिषट्क (षड्विधा प्रपत्ति) का सिद्धान्त अहिर्बुध्न्यसंहिता (३७।२८) से लिया गया है। वहीं गीता १८।६६ के भाष्य में कहा गया है कि बोधायन ने प्रपत्तिषट्कम् नामक एक ग्रन्थ लिखा था जिसमें षड्विधा शरणागति का प्रतिपादन है। इस प्रकार आनन्दभाष्य सिद्ध करता है कि शरणागति और प्रपत्ति के लिए रामानन्द-सम्प्रदाय रामानुज सम्प्रदाय का ऋणी नहीं है। दोनों सम्प्रदायों ने इस सिद्धान्त को अपनी गुरु-परम्परा से प्राप्त किया था।

११. आनन्दभाष्य भक्तियोग (प्रपत्तियोग) को ही भगवत्प्राप्ति का मुख्य साधन मानता है। इसमें सभी मनुष्यों का अधिकार है-

न जातिभेदं न कुलं न लिंगं न गुणक्रियाः।
न देशकालौ नावस्थां योगो ह्ययमपेक्षते।।

(भारद्वाजसंहिता १।१४)

इस श्लोक का उद्धरण आनन्दभाष्य १८।६६ के भाष्य में है। इसका पूरा अनुपालन रामानन्द-सम्प्रदाय में किया जाता है। स्कन्दपुराण को उद्धृत करते हुए रामानन्द ने आनन्दभाष्य १८/४६ में यों कहा है-

ब्राह्मणः क्षत्रियो वैश्यः शूद्रो वा यदि वेतरः।
विष्णुभक्तिसमायुक्तो ज्ञेयः सर्वोत्तमोऽत्र सः।।
भगवद्भक्तिदीप्ताग्निर्दग्धदुर्जातिकश्मलः।
श्वपचोऽपि बुधः श्लाघ्यः न वेदाढ्योऽपि नास्तिकः।।

इस प्रकार "जाति पांति पूछै ना कोई। हरि का भजै सो हरि का होई", यह रामानन्द-सिद्धान्त भाष्य में शास्त्रप्रमाण से सिद्ध किया गया है। इस सिद्धान्त के कारण रामानन्द-सम्प्रदाय का विपुल प्रचार हुआ है। आज भी जितने साधु इस सम्प्रदाय में हैं उतने किसी दूसरे सम्प्रदाय में नहीं हैं।

१२. गीतार्थचन्द्रिका में रघुवराचार्य ने आनन्दभाष्य के वैशिष्ट्य पर प्रकाश डाला है। उन्होंने कहा है कि ज्ञान से अविद्या दूर होती है और भक्ति से बन्धन-माया दूर होती है। अविद्या व्यष्टिगत बन्धन है और माया समष्टिगत बन्धन है। भक्ति के बिना माया की निवृत्ति नहीं हो सकती है। इस प्रकार ज्ञानसहित भक्तिमार्ग ही मोक्ष का साक्षात्

हेतु है। कर्मयोग इस मार्ग का मात्र साधन है। वह परम्परया मोक्ष-हेतु है। साक्षात् हेतु नहीं है।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. रामेश्वरानन्द के तत्त्वदीप (हिन्दी व्याख्या) सहित स्वामी रामानन्द का गीता-आनन्द-भाष्य, जगद्गुरु श्रीरामानन्दाचार्य पीठ कर्णावती, ३८०००७ (गुजरात), १९९०.

२. रामानन्द स्वामीकृत गीता का आनन्दभाष्य, अनुभवानन्दकृत गीतार्थसुधा, रघुवराचार्यकृत अर्थचन्द्रिका और वैष्णवाचार्यकृत गुह्यार्थदीपिका सहित, वेदान्ताश्रम, सिद्धपुर, (गुजरात), १९६५.

नवम अध्याय

बच्चा झा (नैयायिक) का गूढार्थतत्त्वालोक

१. बच्चा झा और उनकी परम्परा

बच्चा झा के नाम से प्रसिद्ध धर्मदत्त झा मिथिला में उन्नीसवीं शताब्दी के एक सर्वश्रेष्ठ दार्शनिक हुए हैं। इनका जन्म १८६० ई. में बिहार प्रान्त के मधुबनी जनपद में नवानी ग्राम में हुआ था। इनका निधन सन् १९१८ में हुआ था। ये शाण्डिल्य गोत्रीय थे और धर्मशास्त्रीय निबन्धों के प्रणेता पंडित रत्नमणि झा के पौत्र एवं दुर्गादत्त झा के पुत्र थे। प्रतिभा के धनी बच्चा झा ने अपने परिश्रम से भारतीय विद्या की सभी शाखाओं पर समान अधिकार प्राप्त किया था। अतएव विद्वानों ने इन्हें "सर्वतन्त्रस्वतन्त्र" की पदवी से अलङ्कृत किया। किन्तु उनका मुख्य विषय था न्यायशास्त्र, जिसका इन्होंने गुरुमुख से विधिवत् आद्योपान्त अध्ययन किया था। सौभाग्य से इनके मातुल ठाढी ग्रामवासी नैयायिक विश्वनाथ झा न्यायशास्त्र के इनके अध्यापक थे। मिथिला के प्रसिद्ध दार्शनिक बबुजन झा तथा जटाधर झा के श्रीचरणों के अन्तेवासी होकर भी इन्होंने विद्याएं अधिगत की थीं तथा वाराणसी के विश्रुत विद्वान् बालशास्त्री एवं विशुद्धानन्द सरस्वती के श्रीचरणों में बैठकर भी कुछ विद्याएं सीखी थीं। किन्तु नव्यन्याय में इनका योगदान परिमाण तथा गुण दोनों की दृष्टि से अधिक एवं कालजयी है। इनकी दृष्टि में जगदीश भट्टाचार्य की सिद्धान्तलक्षणव्याख्या सर्वाधिक व्युत्पादक है। किंवदन्ती है कि महाराज दरभंगा द्वारा आयोजित धौत-परीक्षा में भाग लेते समय केवल इसी ग्रन्थ का अवलोकन कर सभी दर्शनों की परीक्षा में इन्होंने भाग लिया था। संभव है कि इसी बात को ध्यान में रखकर मेरे पितृचरण कृष्णमाधव झा ने इनके सिद्धान्तलक्षण गूढार्थतत्त्वालोक की सुबोधिनी व्याख्या लिखी थी।

बच्चा झा ने आजीवन स्वाध्याय तथा अध्यापन द्वारा शास्त्र की रक्षा करते हुए अच्छे शिष्यों की एक मण्डली तैयार की। इनके शिष्यों में षष्ठीनाथ मिश्र, सहदेव झा, शशिनाथ झा, लक्ष्मीनाथ झा तथा जगदीश झा विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। षष्ठीनाथ मिश्र गुरु के द्वारा संचालित महाविद्यालय में न्यायशास्त्र के अध्यापन में आजीवन लगे रहे। कुछ दिनों के लिए किसी व्यक्तिविशेष के आग्रह पर न्यायविद्याविषयक जिज्ञासा के प्रशमन-हेतु वे करांची भी गये थे। सहदेव झा अपने घर ही छात्रों को विद्यादान करते रहे। शशिनाथ झा का अध्यापन क्षेत्र गुजरात, सौराष्ट्र, मध्यप्रदेश तथा मिथिला था। इनकी विशिष्ट कृति "त्रितलावच्छेदतावाद" है। लक्ष्मीनाथ झा ने आरम्भ में सूरत में और पश्चात् वाराणसी के हिन्दू विश्वविद्यालय में प्राच्यविद्या विभाग में अध्यापन किया। ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य पर

इनकी प्रकाश-विकास टीका प्रकाशित है। बच्चा झा के आत्मज नैयायिक वरेण्य जगदीश झा अध्यापन तथा शास्त्रार्थ में पूर्ण यशस्वी हुए। इन्होंने अपने सुयोग्य पुत्र श्री रतीश झा को अपनी विद्या का उत्तर साधक बनाया जो अध्यापन, लेखन तथा शास्त्रार्थ में कुशल हैं। बच्चा झा ने नव्यन्याय के अनुमानखण्ड के सभी विषयों पर परिष्कारपूर्ण विवेचन गूढार्थतत्त्वालोक नाम से प्रस्तुत किये हैं जिनमें से कुछ प्रकाशित हैं तथा अधिकांश अप्रकाशित हैं और इनके पौत्र रतीश झा के पास विद्यमान हैं। सामुद्रिकशास्त्र, शकुनशास्त्र, कामशास्त्र, अर्थशास्त्र, नीतिशास्त्र, अलङ्कारशास्त्र, ज्योतिषशास्त्र तथा शब्दानुशासन पर यथाप्रसङ्ग इनके वैदुष्य का परिचय मिलता है। अद्वैतसिद्धि की चन्द्रिका व्याख्या पर भी इन्होंने गूढार्थतत्त्वालोक का प्रणयन किया है जो अभी प्रकाशित नहीं है।

२. मधुसूदनी की टीका

श्रीमद्भगवद्गीता की मधुसूदनी-टीका पर बच्चा झा ने नव्यन्याय की विवेचन-पद्धति से गूढार्थतत्त्वालोक नामक व्याख्या लिखी है। इसमें इन्होंने लक्षण एवं परीक्षण की विधि से नव्यन्याय की चिन्तन-पद्धति द्वारा वेदान्तमत का विवेचन पूर्वक स्थापन किया है। मङ्गलाचरण में ही वे कहते हैं कि मधुसूदन सरस्वती प्रणीत गीता की गूढार्थदीपिका नामक व्याख्या के निगूढ़भाव को मैं आलोकित करना चाहता हूँ, जहाँ द्वितीयादि अध्यायों में वेदान्तार्थ-विचारों का प्राचुर्य है -

टीका निगूढभावा ख्याता गूढार्थदीपिकाभिधया
श्रीमधुसूदनयतिना कृतिना विहितास्ति गीतायाः।। ४ ।।
वेदान्तार्थविचारप्रचुरांस्तस्या द्वितीयादीन्।
वीक्ष्याध्यायांस्तेषामालोकोऽयं कृतो येन।।

अपनी व्याख्या में झा महाभाग ने गीता के अनेक पदों का मार्मिक विश्लेषण तथा स्पष्टीकरण किया है। कुछ उदाहरण यहाँ प्रस्तुत हैं -

(१) श्री "भगवान् उवाच" में भगवान् पद की व्याख्या करते हुए गूढार्थतत्त्वालोककार ने कहा है कि भगवत् शब्द का अर्थ परमेश्वर है यद्यपि भग शब्द का प्रयोग छः अर्थों में होता है। कहा गया है -

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः।
वैराग्यस्याथ मोक्षस्य षण्णां भग इतीरणा।।

इन छः अर्थों में 'भग' शब्द का व्यासज्यवृत्ति होकर रहना संभव नहीं है, क्योंकि सभी प्रकारों के ऐश्वर्य से रहित परमर्षियों के लिए भी भगवान् शब्द का प्रयोग होता है।

एक-एक अर्थ को लेकर यदि प्रयोग किया जाए या प्रयोग को उत्पन्न माना जाए तो परमेश्वर पद के अभिप्रेत उत्कर्ष का ही निर्वाह नहीं हो सकेगा। अतएव यतिवर मधुसूदन सरस्वती ने कहा है कि नित्य योगार्थक मतुप् प्रत्यय से युक्त 'भगवान्' पद का तात्पर्य परमेश्वर ही है। परमेश्वर में ही समग्र ऐश्वर्य निहित है। उनकी इच्छा के विपरीत अन्य किसी में समग्र ऐश्वर्य प्रसिद्ध हो जाता है। केवल उन्हीं में उसका प्रतिरोध नहीं होता है। अब मधुसूदन सरस्वती द्वारा निर्दिष्ट भगवान् की परिभाषा यहाँ समन्वित होती है। वह परिभाषा इस प्रकार है -

उत्पत्तिं च विनाशं च भूतानामगतिं गतिम्।
वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति।।

यहाँ एक बात और उठायी गयी है। उक्त प्रतीक में आदि पद से किसका संग्रह अभिप्रेत है। बच्चा झा कहते हैं कि आदि से धर्म का संग्रह नहीं हो सकता है, क्योंकि तत्त्व ज्ञानवान् परमेश्वर में धर्म की उत्पत्ति सम्भव ही नहीं है। अथवा 'धर्म' पद का अर्थ सभी प्रकार के पापों की निवृत्ति है जो ईश्वर में है ही। अतः आदि पद से धर्म का संग्रह हो सकता है। अब कोई नहीं कह सकता कि यदि धर्म पद का अर्थ पुण्य है और समग्र पुण्य एकत्र सम्भव नहीं है तब पुण्योपाधिविशिष्ट भगवत् शब्द का कोई अर्थ नहीं होगा, अतः भग शब्द का अर्थ परमेश्वर में घटित ही नहीं होगा। शरीर के भेद से तथा काल के भेद से यदि भग शब्दार्थ का समावेश परमेश्वर में मानेंगे तो अन्यत्र भी भगवत् शब्द का प्रयोग होगा और औचित्य में भी सन्देह नहीं होगा। धर्म पद का यहाँ अर्थ ही बदल दिया गया है, वह पुण्य न होकर पाप-निवृत्ति का वाचक हो गया है। यह आपत्ति नहीं उठायी जा सकती कि वसिष्ठ आदि परमर्षि में तब धर्म की सत्ता सिद्ध नहीं होगी, क्योंकि धर्म पद का अर्थ ही परिवर्तित होकर पाप-निवृत्ति हो गया है और वसिष्ठ आदि में प्रारब्ध दुरित की सत्ता निर्विवाद है। यहाँ दुरित-निवृत्तिरूप धर्म में प्रारब्ध से भिन्न दुरित विवक्षित है और परमर्षियों में प्रारब्ध दुरित की संभावना हो सकती है, प्रारब्ध से इतर दुरित की नहीं। अतएव यहाँ किसी दोष की सम्भावना नहीं की जा सकती है। अथवा धर्म पद यहाँ पुण्यजनक आचरणपरक है और उसका अनुष्ठान ईश्वर भी सम्प्रदाय-परम्परा के प्रवर्तन-हेतु करता है। फलतः परमेश्वर में भग शब्द के सभी अर्थों के समावेश से परमेश्वर के लिए भगवान् पद का व्यवहार सर्वथा समुचित है। (द्र. गूढार्थतत्त्वालोक पृ. १-२)

(२) पुनश्च, द्वितीय अध्याय सप्तम श्लोक के व्याख्यान में बच्चा झा ने ममता और मदीयता में सूक्ष्म विवेचन दिखाया है। इनका प्रतिपादन इस प्रकार है- ममता और मदीयता एक नहीं हैं। मम यह एक विभक्त्यन्त प्रतिरूपक अव्यय है। अतएव ममता से यह मेरा है, इस प्रकार के ज्ञान-विशेष्यक अर्थ अभिप्रेत है और मदीयता से मेरा

सम्बन्ध विशेष अभिप्रेत है, वह ममता नहीं हो सकता, क्योंकि द्वेष तथा ज्ञान विशेष से ममता की निवृत्ति हो जाती है, किन्तु मदीयता की निवृत्ति नहीं होती है (द्र. गूढार्थ. पृ. ३)।

(३) इसी अध्याय के षोडश श्लोक की व्याख्या में मधुसूदनी टीका की "द्रव्यगुण भेदासिद्धया चेति" पंक्ति का प्रतीक उठाकर इन्होंने वेदान्त शास्त्रानुमत सिद्धान्त का ही सप्रमाण सबल समर्थन किया, न कि अपनी न्यायवासना का परिचय दिया है। "यथा सौम्यैकेन सुवर्णेन सर्वंसुवर्णमयं विज्ञातं स्याद् वाचारम्भणं नाम विकारो नामधेयं सुवर्णमित्येव सत्यम्" - इस उपनिषद् वचन के आधार पर इन्होंने कहा कि जैसे एक ही सुवर्ण कभी कुण्डल रूप में तो कभी कटक रूप में प्रतीत होता है इसी तरह द्रव्य तथा गुण आदि में वस्तुतः सत् रूप से अभेद ही है, पारस्परिक भेद तो व्यवहार में कल्पना के आधार पर उत्पन्न होता है - "तथैव सदात्मना द्रव्यगुणयोरभेद एव पारमार्थिकस्तस्यैव कालत्रयानुवर्तित्वात्" (द्र. गूढार्थ. पृ. ११)। यहाँ उन्होंने कहा है कि इस बात का विस्तार से उपपादन ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य में तदन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः इस अधिकरण में तथा श्रीहर्ष के खण्डनखण्डखाद्य में किया गया है। (द्र. गूढार्थ. पृ. ११)।

(४) भेद-सिद्धि शंकर मिश्र आदि नैयायिकों (अभिनव) ने स्वतन्त्र रूप से प्रकरण ग्रन्थ लिखकर की है। पुनः मधुसूदन सरस्वती ने अद्वैतरत्नरक्षण तथा अद्वैतसिद्धि में शंकर मिश्र की युक्ति का निराकरण किया है। इन्होंने अद्वैतरत्नरक्षण में आवेश में आकर शङ्कर मिश्र को "वृद्ध महोक्ष" तक कह डाला है। इसके पहले आचार्य उदयन ने किरणावली तथा आत्मतत्त्वविवेक में विशेष रूप से गुणगुणिभेदभाव का सबल समर्थन किया है। फिर भी इन सब ग्रन्थों की युक्ति एवं प्रमाणों से परिचित नैयायिक मूर्धन्य बच्चा झा ने वेदान्त-सिद्धान्त के प्रतिपादन में ही अपनी प्रज्ञा को लगाया है। जिस शास्त्र की व्याख्या की जाए उसकी मर्यादा का परिपालन ही व्याख्याकार के लिए मुख्य करणीय होता है। इससे न्यायशास्त्र में इनकी कट्टरता का अभाव द्योतित होता है तथा इनकी उदारता, सदाशयता और वेदान्त दर्शन के प्रति श्रद्धा व्यक्त होती है। बच्चा झा ने उदयन के आत्मतत्त्वविवेक के आधार पर वेदान्त को न्याय से श्रेष्ठ माना है। अतएव गुणगुणिभेदवाद अन्ततः सदात्मना आत्मैक्यवाद में विलीन हो जाता है। सं.

(५) इस अध्याय के चौबीसवें श्लोक की व्याख्या में मधुसूदन सरस्वती की व्याख्येय पंक्ति "परमाण्वादीनामभ्युपगमादिति" इस प्रतीक को लेकर बच्चा झा ने सम्पूर्ण न्याय-दर्शन में समागत परमाणुसिद्धि, अवयविसिद्धि तथा समवायसिद्धि आदि विषयों के विचारों

का सार यहाँ एकत्र संगृहीत कर दिया है। पूर्वपक्ष एवं उत्तरपक्ष की प्रक्रिया से आलोचना की है और विचारों में सूक्ष्मता लायी है, किन्तु अन्त में समर्थन वेदान्तमत का ही किया है। यहाँ भी बच्चा झा के पाण्डित्य के असाधारण प्रकर्ष को देखा जा सकता है। (द्र. गूढार्थ. पृ. २०.-३६)

(६) षष्ठ अध्याय के द्वितीय पद्य की व्याख्या में मधुसूदन सरस्वती की पंक्ति प्रत्यक्षानुमानशास्त्रोपमानार्थापत्त्यभावाख्यानि" को प्रतीक रूप में लेकर बच्चा झा ने सभी दार्शनिकों के प्रमाण-विषयक विचारों का निर्यास प्रस्तुत किया है। (द्र. गूढार्थ पृ. १०४-१२५)।

(७) त्रयोदश अध्याय के उन्नीसवें श्लोक की व्याख्या में बच्चा झा ने कहा है कि उपाधि क्या है, उसके साथ सम्बन्ध क्या है, औपाधिक जीव का स्वरूप क्या है तथा जीव में उपाधिगत धर्मों की उपलब्धि कैसे होती है - आदि विषयों के प्रसंग में वेदान्तियों में भी परस्पर वैमत्य है जिनका यहाँ संक्षेप में परिचय कराया गया है (द्रष्टव्य गूढार्थ पृ. १४३)।

इस तरह मौलिकता और अग्रगतिकता के साथ चिन्तन की सूक्ष्मता गूढार्थतत्त्वालोक की विशेषता है। इसमें बच्चा झा ने न्यायदर्शन को व्यावहारिक तथा वेदान्त दर्शन को पारमार्थिक मानकर दोनों का समन्वय किया है। संक्षेप में, यह ईश्वरवाद तथा ब्रह्मवाद का समन्वय है। उनकी गीता-व्याख्या न्यायानुसारिणी मानी जा सकती है जिसके परिणामस्वरूप गीता का ईश्वर जगत् का केवल निमित्तकारण है, न कि अभिन्ननिमित्तोपादानकारण।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. गूढार्थतत्वालोक, भगवद्गीता की अन्य सातों टीकाओं के साथ प्रकाशित, निर्णयसागर, बम्बई, १९३६।

२. मथुरानाथ तर्करत्न ने कलकत्ता से १८८१ में एक भगवद्गीता टीका प्रकाशित की थी। उनकी टीका के साथ श्रीधर और मधुसूदन सरस्वती की भी गीता-टीकाएं प्रकाशित हैं। तीनों टीकाएँ एक ही ग्रन्थ में हैं। मथुरानाथ मूलतः नैयायिक थे, जैसे बच्चा झा थे। अतः इन दोनों नैयायिकों की टीकाओं में आत्मा को ज्ञाता, कर्त्ता और भोक्ता मानते हुए ज्ञानमार्ग, कर्ममार्ग तथा भक्तिमार्ग का समन्वय किया गया है। न्यायदर्शन का यह प्रभाव सर्वप्रथम मधुसूदन सरस्वती की गीताटीका पर परिलक्षित हुआ था। सं.

दशम अध्याय

गीता के काश्मीरीय भाष्य

१. शैवमत के गीताटीकाकार

भारतीय दार्शनिक-परम्परा में काश्मीरीय दार्शनिकों का अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रहा है। उन्होंने दर्शन के विशाल भारतीय-साहित्य में शैवदर्शन का एक पृथक् अध्याय जोड़ा है। काश्मीरीय शैवदर्शन द्वैत, अद्वैत एवं द्वैताद्वैत के सिद्धान्तों की व्याख्या प्रस्तुत करता है। इन आचार्यों के दार्शनिक चिन्तन की चमत्कारिक विशेषता यह है कि वे वेदान्त, न्याय, मीमांसा आदि अन्य भारतीय दर्शनों की भाँति अपने सिद्धान्तों के पोषण में श्रुतियों के अत्यधिक उद्धरण नहीं देते, अपि तु अपने आप आचार्य विरूपाक्षशिव के वचनों एवं उनके अनुयायी उपासक आचार्यों के वचनों का प्रामाण्य स्वीकार करते हुए उद्धृत करते है, किन्तु किसी भी दृष्टि से वेदों के विरुद्ध सिद्धान्त का प्रतिपादन नहीं करते।

काश्मीरीय दर्शन की अद्वैतधारा के प्रमुख प्रतिद्वन्द्वी योगाचार एवं शून्यवादी बौद्ध थे एवं द्वैतधारा के आचार्यों के मुख्य प्रतिपक्षी वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक बौद्ध थे।

गीता के प्रति इन शैवाचार्यों की अत्यधिक निष्ठा थी। अतः कई प्रमुख आचार्यों ने गीता पर अपनी वृत्तियाँ लिखीं। इसका प्रमुख कारण यह भी था कि काश्मीरीय आचार्य मूलतः ज्ञान-कर्म-समुच्चयवाद के पोषक थे। इस दृष्टि से अपनी बात कहने का सर्वोत्कृष्ट साधन गीता ही हो सकती थी।

प्रस्तुत पृष्ठों में काश्मीरीय शैवदर्शन की अद्वैतधारा के दो प्रमुख आचार्यों के गीताभाष्यों का सामान्य परिचय प्रस्तुत है।

२. रामकण्ठ के सर्वतोभद्र का विवरण

राजानक रामकण्ठ ने गीता के काश्मीरीय पाठ के प्रत्येक श्लोक का ज्ञानकर्म-समुच्चयवादी भाष्य लिखा था। इस भाष्य का नाम उन्होंने "सर्वतोभद्र" रखा था। यद्यपि भाष्य की अवतरणिका या अन्तिम संग्रह श्लोकों में "सर्वतोभद्र" शब्द का उल्लेख नहीं है, किन्तु अध्याय के अन्त में दी गई पुष्पिका में टीका का नाम उल्लिखित है।

रामकण्ठ मूलतः कान्यकुब्ज के निवासी थे। इनके पिता नारायणकण्ठ भी वेदादिशास्त्रों के अप्रतिम विद्वान् थे। इनकी विद्वत्ता से प्रभावित होकर सम्भवतः ललितादित्य ने इन्हें

अपनी सभा का अलंकार बनाया होगा। इनके बड़े भाई मुक्ताकण उच्चकोटि के कवि थे एवं अवन्तिवर्मा (८५५-८८३ई.) की सभा में सम्मानित थे। क्षेमेंद्र के कविकण्ठाभरण में मुक्ताकण के भाई चक्रपाल की कृति से एक श्लोक उद्धृत है। सम्भवतः चक्रपाल रामकण्ठ के लघुभ्राता थे। नारायणकण्ठ के तीनों पुत्र मुक्ताकण, रामकण्ठ एवं चक्रपाल सम्मानित कवि थे। रामकण्ठ स्वयं को सत्रहवें अध्याय में "सर्वतोभद्र" के संग्रह-श्लोक में "कविवर" शब्द से सम्बोधित करते हैं। यह संग्रह-श्लोक स्वयं ही उनके कवित्व का प्रमाण है-

"अध्यायश्च नगेन्दुकः कविवरस्यायं प्रयोगे नवे।
निर्व्यूढः फलितं बिभर्ति सुजनो यस्मिन् वराभ्युद्गमम्।
श्रद्धाभक्तिसखीसमर्पितनवाकल्पक्रियोद्भासिनीम्।
सर्वैश्वर्यसमागमाभ्युदयदामासाद्य संविद्वधूम्।।

(कविवर के नवीन प्रयोग टीका) में यह सत्रहवें अध्याय का निर्वाह कर दिया गया। जिसमें सुजन श्रद्धा एवं भक्ति इन दो सखियों को समर्पित, प्रलय पर्यन्त क्रियाशीलता को बनाए रखने वाली, समस्त ऐश्वर्य प्रदान करने वाली, नई संविद् (ज्ञान) रूपी वधू को पाकर वराभ्युद्गम (पतित्व, श्रेष्ठत्व) रूपी फल प्राप्त करते हैं। मुक्ताकण का कवित्व सुप्रसिद्ध है। रामकण्ठ ने गीता-भाष्य के अन्त में उन्हें अपने गुणों से प्रसिद्ध एवं स्वयं को उनके समान बताया है -

"इन्हीं के समानधर्मा विद्वानों से प्रशंसित होने के कारण सफल परिश्रमवाले राम ने गीता की व्याख्या निर्मित की।"

तस्यैषा सदृशानुजेन रचिता रामेण विद्वज्जन-
श्लाघ्यत्वात्सफलश्रमेण भगवद्गीतापदार्थप्रथा।।

काश्मीरीय दार्शनिकों की यह विशेषता रही है कि वे शैवदर्शन के मर्मज्ञ होने के साथ-साथ साहित्य-शास्त्र के प्रखर पण्डित भी हुआ करते थे। रामकण्ठ भी कवि होने के साथ काश्मीरीय दर्शन के प्रमुख आचार्य भी थे। रामकण्ठ के नाम से दो अन्य टीका-ग्रन्थ प्राप्त होते हैं -

१. स्पन्दकारिकाविवृति।

२. मतङ्गतन्त्रटीका।

स्पन्दकारिकाविवृति में ४६वीं कारिका की टीका में उन्होंने अपने गीताभाष्य का उल्लेख किया है एवं मतङ्गतन्त्र (विद्यापाद) के अन्त में स्पष्ट रूप से स्वयं को नारायणकण्ठ का पुत्र बताया है -

श्रीमद्विद्यापादेन नारायणकण्ठसूनुना रचिता।
वृत्तिरियं मातङ्गे काश्मीरकरामकण्ठेन।।

स्पन्दकारिकाविवृति की पुष्पिकाओं एवं सर्वतोभद्र के उपोद्घात और संग्रहश्लोकों में इन्होंने अपना नाम राम, रामकवि, रामकण्ठ, राजानक राम लिखा है। रामकण्ठ प्रत्यभिज्ञा-दर्शन के आद्य आचार्य उत्पलदेव के साक्षात् शिष्य थे। यह तथ्य उन्होंने स्वयं स्पन्दकारिका की द्वितीय कारिका की विवृति के अन्त में लिखा है।

आचार्य क्षेमेन्द्र ने इनके पिता नारायणकण्ठ के स्तवचिन्तामणि की टीका में लिखा है कि रामकण्ठ ने भी स्तवचिन्तामणि पर कोई टीका लिखी थी, किन्तु वह उपलब्ध नहीं है।

रामकण्ठ ने सर्वतोभद्र के आरम्भिक श्लोकों में यह स्वीकार किया है कि इस ग्रन्थ की अनेक टीकाएं महान् व्यक्तियों ने बड़े परिश्रम से लिखी हैं -

प्रकृतिगुरुभिर्गाढोद्योगैरवन्ध्यसमाधिभि-
र्बहुभिरमलप्रज्ञैरेताः कृताः किल वृत्तयः।।

किन्तु साथ ही उनका यह भी कथन है कि गीता की प्रसादमयी भाषा को देख सभी इसे सुगम मानकर इसके अध्ययन में प्रविष्ट होते हैं। प्रवेश करने पर जब उन्हें उसकी गम्भीरता का ज्ञान होता है, तब इसे अगाध मानकर थक जाते हैं। अतः जो गीतार्थरूपी समुद्र को पार करना चाहता है उसके लिए रामकण्ठ ने सर्वतोभद्र नामक नाव बनाई है जिससे वे निर्भय होकर इस सागर को पार कर सकते हैं।

प्रसन्नत्वादस्मिन्सुगम इति सर्वःप्रविशति।
प्रविष्टो गाम्भीर्यादनधिगतगाधोऽत्र पतति।।
तदेवं गीतार्थार्णवभवतितीर्षु प्रति जनम्।
विधास्ये वाक्यार्थान्वयमिषमिमं पोतमभयम्।।

वस्तुतः "सर्वतोभद्र" टीका के नामकरण से ही यह संकेत मिलता है कि यह ज्ञानकर्मसमुच्चय के सिद्धान्त को प्रतिपादित करने के लिए लिखी गई है। प्रत्येक श्लोक की टीका से यह तथ्य स्पष्ट हो जाता है कि रामकण्ठ की दृष्टि में ज्ञानमार्गीय एवं कर्ममार्गीय दोनों प्रकार के उपासक अन्यतर मार्ग का त्याग करने की स्थिति में अपूर्ण हैं। उनका सिद्धान्त है कि ज्ञान कर्म के अभाव में मुक्ति का साधन नहीं बन पाता। यद्यपि ज्ञानमार्गीय उपासना निःसंदेह उत्तम है, तथापि यदि वह कर्मसंवलित हो तो मुक्ति को सरल बनाती है एवं ज्ञानपूर्वक किए गए कर्म बन्धन नहीं बन पाते, अपि तु ज्ञानाग्नि उनके संस्कारों को भस्म कर देती है। दूसरे शब्दों में, परब्रह्म के कूटस्थ एवं सर्वाकार स्वरूप की प्रतिभिज्ञा का

सरलतम साधन उसके व्यक्तरूप की उपासना है। साकार उपासना से क्रमिक प्रत्यभिज्ञा द्वारा साधक परमतत्त्व से ऐकात्म्य स्थापित कर सकता है।

यह भाव गीता के छठे अध्याय के सर्वतोभद्र में स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। काश्मीरीय प्रत्यभिज्ञादर्शन भी ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी दर्शन है। इस मत में संसार स्वरूपतः परमचेतना का विस्तारमात्र है, जैसा कि शिवसूत्र के प्रथमसूत्र में ही कहा गया है -

"स्वयमेव स्वभित्तौ विश्वमुन्मीलयति।।"

रामकण्ठ शिवाद्वयवाद के अनुयायी थे एवं सम्पूर्ण सर्वतोभद्र में उनके काश्मीरक चिन्तन की झलक मिलती है। इसका स्पष्ट उदाहरण गीता ७/१४ की टीका में दिखाई देता है। इस श्लोक को उन्होंने स्पन्दविवृति (कारिका ४६) की टीका में उद्धृत भी किया है।

इस श्लोक में रामकण्ठ ने माया एवं मायाधीश की जो व्याख्या की है वह विशुद्धरूप से प्रत्यभिज्ञादर्शन की देन है, जहाँ माया ईश्वरेच्छा की पर्यायभूता तथा विश्वभाविनी होती है। मायाधीश से पराभूमिका में उसका तादात्म्य होता है, किन्तु उसका मोहकत्वादि रूप परमचेतन को स्पर्श नहीं कर पाता। उसकी सत्ता परमेश्वरेच्छा के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है।

इसी प्रकार दशमाध्याय के अन्तिम श्लोक की व्याख्या में "एकांशेन" पद को समझाते हुए रामकण्ठ ने लिखा है कि "संक्षेप में दो अंशों में इस जगत् का स्वरूप निहित है। प्रथम, जगत् सर्वात्मना निर्विकार ज्ञातृत्वस्वभाववान् परम चेतन रूप है। द्वितीय, नाना रूपों में विभक्त और वेद्यस्वभाव-रूप है। विद्वान् अपनी प्रज्ञा की विश्रान्ति इसके वेद्यांश का त्यागकर आभास के हेतुभूत वेदकांश में करते हैं। यही शुद्ध प्रत्यभिज्ञा है।

तत्र तत्र दर्शने तत्तत्प्रकारभेदेन प्रतिपादितस्य अस्य जगतो द्वावंशौ संक्षेपतः स्वरूपम्। एको वेदकैकस्वभावः सर्वदा सर्वात्मनानिर्विकारचिन्मात्रस्वरूपः, अपरो नानारूपत्वेऽपि वेद्यैकस्वभावः। तत्र वेद्यांशपरिहारेण तदाभासैककारणभूतवेदकांशविश्रान्तसंविदा अभियुक्तेन भवितव्यम्। येन मद्भूतिः परमा अधिगम्यते। (१०।४२ भाष्य)

इसी प्रकार सम्पूर्ण भाष्य में शैवदर्शन की छाप देखी जा सकती है।

३. रामकण्ठ और शंकर के गीतापाठ

श्रीरामकण्ठ के पाठ एवं शांकरभाष्य के पाठ में पर्याप्त अन्तर है जिसे निम्न सूची में देखा जा सकता है -

अध्याय	श्लोक	रामकण्ठपाठः	शङ्करपाठः
१.	१	सर्वक्षत्रसमागमे	समवेता युयुत्सवः

,,	८	कृपः शल्यो जयद्रथः	कृपश्च समितिञ्जयः।
,,	६	सौमदत्तिश्च वीर्यवान्	सौमदत्तिस्तथैव च
,,	१०	नानायुद्धविशारदाः	सर्वे युद्धविशारदाः
,,	,,	भीष्माभिरक्षितम्	भीष्माभिरक्षितम्
,,	११	भीष्माभिरक्षितम्	भीमाभिरक्षितम्।
,,	१८	पाञ्चालश्च महेष्वासौ	द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः
		द्रौपदे याश्च पश्य ये	पृथिवीपते।
,,	२८	सीदमानोऽब्रवीदिदम्	विषीदन्निदमब्रवीत्
,,	२६	दृष्ट्वेमान्स्वजनान्कृष्ण	दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्णं
		युयुत्सून्समवस्थितान्	युयुत्सुं समवस्थितम्।
,,	३२	श्रेयोऽनुपश्यामि	श्रेयो नु पश्यामि
,,	३६	हेतोः किमु महीकृते	हेतोः किं नु महीकृते
,,	३७	स्वबान्धवान्	सबान्धवान्
२	१	सीदमानमिदं	विषीदन्तमिदं
,,	३	मा क्लैव्यं गच्छ कौन्तेय	क्लैव्यं मा स्म गमः पार्थ
,,	५	श्रेयश्शुर्तु	श्रेयो भोक्तुं
,,	,,	नत्वर्थकामस्तु गुरून्निहत्य	हत्वार्थकामांस्तु गुरूनिहैव
,,	६	नैतद्विद्मः	न चैतद्विद्मः
,,	,,	ते नः स्थिताः	तेऽवस्थिताः
,,	८	न तं प्रपश्यामि	न हि प्रपश्यामि
,,	,,	यः शोकं	यच्छोकं
,,	६	परन्तप!. न योत्स्यामीति	परन्तपः! न योत्स्य इति
,,	१०	सीदमानमिदं	विषीदन्तमिदं
,,	१२	प्राज्ञवन्नभिभाषसे	प्रज्ञावादांश्च भाषसे
,,	१३	वयमितः परम्	वयमतः परम्
,,	१६	विनाशिनोऽप्रमेयस्य	अनाशिनोऽप्रमेयस्य
,,	२२	हन्यते हन्ति वा कथम्	कं घातयति हन्ति कम्
,,	२७	अथवैनं	अथ चैनं
,,	३०	तथैनमन्यः	तथैव चान्यः
,,	३३	सुकृतात्क्षत्रियाः	सुखिनः क्षत्रियाः

"	३४	तथास्वधर्म	ततः स्वधर्म
"	४१	नेहातिक्रमनाशोऽस्ति	नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति
"	४२	एकैव	एकेह
"	४४	जन्मकर्मफलेप्सवः	जन्मकर्मफलप्रदाम्
"	"	बहुला भोगैश्वर्यगतीः	बहुलां भोगैश्वर्यगतिं
"	४८	कर्मण्यस्त्वधिकारस्ते	कर्मण्येवाधिकारस्ते
"	५४	यदास्य	यदा ते
"	"	बुद्ध्या व्यतितरिष्यसि	बुद्धिर्व्यतितरिष्यति
"	५५	निश्चिता	निश्चला
–	५६	व्रजेच्च किम्	व्रजते किम्
"	६०	सर्वतः	सर्वशः
"	"	स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते	तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता
"	६२	यत्तस्यापि हि	यततो ह्यपि
"	६३	तानि संयम्य मनसा तत्परः	तानि सर्वाणि संयम्य मत्परः
"	६६	विमुक्तै	वियुक्तै
"	७१	सा रात्रिः	सा निशा
३	२	व्यमिश्रेणैव	व्यामिश्रेणैव
"	२२	प्रवर्तेऽथ च कर्मणि	वर्त एव च कर्मणि
"	२३	मम वर्त्मानुवर्तेरन्	मम वर्त्मानुवर्तन्ते
"	२७	भागशः	सर्वशः
"	२८	गुणा गुणार्थे	गुणा गुणेषु
"	३१	अनुवर्तन्ति	अनुतिष्ठन्ति
"	"	मुच्यन्ते सर्वकिल्विषैः	मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः
"	३२	नानुवर्तन्ति	नानुतिष्ठन्ति
"	३५	परधर्मोदयादपि	परधर्मो भयावहः
"	३६	अनिच्छमानोऽपि बलादाकम्येव नियोजितः	अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः
"	३८	तथानेनायमावृतः	तथा तेनेदमावृतम्
"	४१	प्रजही ह्येनं	प्रजहि ह्येनं

"	"	नाशिनम्	नाशनम्
४	१	एवं विवस्वते	इमं विवस्वते
"	२	परम्पराख्यातं	परम्पराप्राप्तं
"	"	कालेनैव	कालेनेह
"	७	तदात्मांशं	तदात्मानं
"	१०	मद्व्यपाश्रयाः	मामुपाश्रिताः
"	१३	गुणकर्मविभागतः	गुणकर्मविभागशः
"	१४	न मे कामः फलेष्वपि	न मे कर्मफले स्पृहा
"	१८	स चोक्तः	स युक्तः
"	२३	यज्ञायारभतः	यज्ञायाचरतः
"	२५	योगिनः समुपासते	योगिनः पर्युपासते
५	१	यः श्रेयानेतयोरेकस्तं मे	यच्छ्रेय एतयोरेकस्तन्मे
"	"	विनिश्चितम्	सुनिश्चितम्
"	३	विमुच्यते	प्रमुच्यते
"	५	तद्योगैरुपगम्यते	तद्योगैरपि गम्यते
"	११	सङ्गं त्यक्त्वात्मसिद्धये	सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये
"	१७	निर्धौतकल्मषाः	निर्धूतकल्मषाः
"	२०	यः सुखम्	यत्सुखम्
"	२२	विमोचनात्	विमोक्षणात्
"	"	स योगी स सुखी मतः	स युक्तः स सुखी नरः
"	२३	अन्तः सुखोऽन्तरा	योऽन्तः सुखोऽन्तरा
"	"	स पार्थ परमं योगं	स योगी ब्रह्मनिर्वाणं
"	२५	विमुक्तानां	वियुक्तानां
६	६	अजितात्मनस्तु	अनात्मनस्तु
"	७	परात्मसु समा मतिः	परमात्मा समाहितः
"	"	मानामानयोः	मानापमानयोः
"	१४	अचलः स्थिरः	अचलं स्थिरः
"	"	संपश्यन् नासिकाग्रं	संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं
"		मदुक्तोऽनन्यमानसः	योगी नियतमानसः

,,	२०	योगमात्मनि	योगमात्मनः
,,	२२	स्थितश्चवति तत्त्वतः	स्थितश्चलति तत्त्वतः
,,	२६	योगी नियतमानसः	योगी विगतकल्मषः
,,	,,	सुखेन ब्रह्मसंयोगमत्यन्त	सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्त
,,	३४	पराम्	स्थिराम्
,,	३८	अयतः सिद्धयो	अयतिः श्रद्धयो
,,	४०	विभ्रंशाच्छिन्नाभ्र	विभ्रष्टश्छिन्नाभ्र
,,	,,	विनाशं वाधिगच्छति	विमूढो ब्रह्मणः पथि
,,	४३	पुण्यकृतां लोकान्	पुण्यकृतांल्लोकान्
,,	४४	जायते श्रीमतां कुले	कुले भवति धीमताम्
,,	४६	ऽपि सन्	अपि सः
७	१	मदाश्रितः	मदाश्रयः
७	२	न पुनः किञ्चित्	नेह भूयोऽन्यत्
७	८	प्रकाशः	प्रभास्मि
,,	९	पुण्यः पृथिव्यां गन्धोऽस्मि	पुण्यो गन्धः पृथिव्यां च
,,	१४	मायामतितरन्ति	मायामेतां तरन्ति
,,	१६	जनाः सुकृतिनः सदा	जनाः सुकृतिनोऽर्जुन
,,	१८	मे मतः	मे मतम्
,,	२६	भविष्यन्ति च	भविष्याणि च
,,	२८	येषां त्वन्तं गतं	येषां त्वन्तगतं
,,	३०	साधियज्ञं तथा	साधियज्ञं च ये
८	५	कालेऽपि	काले च
,,	७	स्यसंशयम्	स्यसंशयः
८	८	नन्यगामिना	नान्यगामिना
,,	११	संग्रहेणाभिधास्ये	संग्रहेण प्रवक्ष्ये
,,	१७	अहर्ये ब्रह्मणो	अहर्यद्ब्रह्मणो
,,	२०	व्यक्ताव्यक्तः सनातनः	व्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः
,,	२३	यत्र सर्वं प्रतिष्ठितम्	येन सर्वमिदं ततम्
,,	२५	धूमः कृष्णस्तथा रात्रिः	धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः
,,	२६	अनयोर्यात्यनावृत्तिमेकयाव-	एकया

		र्तेतेऽन्यया	यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः।
६	८	मामकीम्	मामिकाम्
-	१२	तनुमास्थितम्	तनुमाश्रितम्
,,	,,	ममाव्ययमनुत्तमम्	मम भूतमहेश्वरम्
,,	१५	कीर्तयन्तश्च	कीर्तयन्तो
,,	३२	प्रतिजानेऽहं न मद्भक्तः	प्रतिजानीहि न मे भक्तः
१०	८	अयं सर्वस्य	अहं सर्वस्य
,,	,,	इतः सर्वं	मत्तः सर्वं
,,	१३	ब्रवीषि माम्	ब्रवीषि मे
,,	१४	देवा महर्षयः	देवा न दानवाः
,,	१६	विभूतीरात्मनः शुभाः	दिव्या ह्यात्मविभूतयः
,,	१७	विद्यां महायोगिस्त्वामहं	विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा
,,	१६	विभूतीरात्मनः शुभाः	दिव्या ह्यात्मविभूतयः
,,	२२	सामवेदोऽहं	सामवेदोऽस्मि
६	२४	सेनान्यामप्यहं	सेनानीनामहं
,,	४१	तत्तदेवावगच्छेस्त्वं	तत्तदेवावगच्छ त्वं
,,	४२	बहुनोक्तेन	बहुनैतेन
११	३	परमेश्वरम्	परमेश्वर
,,	६	पाण्डव	भारत
-	११	दिव्यमालाम्बर	दिव्यमाल्याम्बर
,,	१५	दीप्तान्	दिव्यान्
,,	१८	सात्वतधर्म	शाश्वतधर्म
,,	२०	तवेदृक्	तवेदं
११	२१	स्वस्तीति चोक्त्वैव महर्षिसंघाः	स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसंघाः
,,	२६	अमी सर्वे	अमी च त्वां
,,	२६	सर्वैः सहैवा	सर्वे सहैवा
,,	३०	वक्त्राण्यभितो ज्वलन्ति	वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति

"	३३	प्रवृद्धांल्लोकान्	प्रवृद्धो लोकान्
"	३५	लोकवीरान्	योधवीरान्
"	३८	सदसतः परं यत्	सदसत्तत्परं यत्
"	३९	अनन्तरूपम्	अनन्तरूप
"	४३	सखे च	सखेति
"	"	तवेमं	तवेदं
"	४४	सत्समक्षं	तत्समक्षं
"	४६	प्रियस्यार्हसि	प्रियायार्हसि
"	४८	एवं रूपं शक्यमहं	एवंरूपः शक्य अहं
"	४९	विमूढताऽ भूत्	विमूढभावो
"	"	घोरमुग्रं	घोरमीदृक्
"	५४	शक्यो ह्यहं	शक्य अहं
१२	५	देहभृद्भिः	देहवद्भिः
"	८	निवत्स्यसि त्वं मय्येव योगमुत्तममास्थितः	निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः।
"	९	अथावेशयितुं चित्तं	अथ चित्तं समाधातुं
"	१०	समर्थः सन्	समर्थोऽसि
"	११	मास्थितः	माश्रितः
"	१२	शान्तिरनन्तरा	शान्तिरनन्तरम्
"	१५	भयक्रोधैः	भयोद्वेगैः
"	१८	मानावमानयोः	मानापमानयोः
"	१९	स्थितमतिः	स्थिरमतिः
"	२०	धर्मामृतमिदं	धर्म्यामृतमिदं
१३	१	यो वेद	यो वेत्ति
१३	१	क्षेत्रज्ञमिति	क्षेत्रज्ञ इति
"	३	यत्स्वभावश्च	यत्प्रभावश्च
"	४	विनिश्चितम्	विनिश्चितैः
"	१२	न सन्नासत्तदुच्यते	न सत्तन्नासदुच्यते
"	१४	य यत्	च तत्

"	१६	विभक्तेषु	च भूतेषु
"	"	संस्थितम्	च स्थितम्
"	१७	ज्ञानज्ञेयं	ज्ञानं ज्ञेयं
"	२०	कार्यकारण	कार्यकरण
"	२६	संभवति	संजायते
१४	१०	भारत वर्धते	भवति भारत
"	११	प्रकाशमुपजायते	प्रकाश उपजायते
"	१२	अशमश्च तृट्	अशमः स्पृहा
"	१७	जायते तमसोऽज्ञानमेव च	तमसो भक्तोऽज्ञानमेव च
"	२३	इत्येवं यो संस्तिष्ठति	इत्येव योऽवतिष्ठति
"	२४	सुखस्वप्नः	सुखः स्वस्थः
"	२५	मानावमानयोः	मानापमानयोः
"	"	फलत्यागी	परित्यागी
१५	२	प्रसृता यस्य	प्रसृतास्तस्य
"	३	शितेन	दृढेन
"	४	गतो न निवर्तेत	गता न निवर्तन्ति
"	"	प्रपद्येद्यतः	प्रपद्ये यतः
"	५	निर्वाणमोहाः	निर्माणमोहाः
"	१०	तिष्ठन्तमुत्क्रामन्तं वा	उत्क्रामन्तं स्थितं वापि
"	१४	देहमास्थितः	देहमाश्रितः
"	१७	व्ययमीश्वरः	व्यय ईश्वरः
"	१८	अक्षरस्यापि	अक्षरादपि
१६	२	ऽसक्तिरपैशुनम्	शान्तिरपैशुनम्
"	"	भूतेष्वलौल्यं च	भूतेष्वलोलुप्त्वं
१६	३	तुष्टिद्रोहो	शौचमद्रोहो
१६	६	विस्तरतः	विस्तरशः
१६	८	अकिञ्चित्कमहेतुकम्	किमन्यत्कामहैतुकम्
"	९	जगतोऽशुभाः	जगतोऽहिताः
"	१०	असद्ग्राहाश्रिताः क्रूराः	मोहाद्गृहीत्वासद्ग्राहान्प्र-

		प्रचरन्त्य	वर्तन्ते
,,	१६	चित्ता विभ्रान्ताः	चित्तविभ्रान्ताः
,,	,,	मोहस्यैव वशं गताः	मोहजालसमावृताः
,,	,,	नरकेऽशुचौ	निरयेऽशुचौ
,,	१९	शुभाखासुरीष्वेव	शुभानासुरीष्वेव
,,	२१	त्रयं त्यज	त्रयं त्येजत्
,,	२२	एतैर्वियुक्तः	एतैर्विमुक्तः
,,	२४	कृत्वा शास्त्र	ज्ञात्वा शास्त्र
१७,	१	वर्तन्ते श्रद्धया	यजन्ते श्रद्धया
,,	२	ताः श्रृणु	तां श्रृणु
,,	४	भूतान् प्रेतपिशाचांश्च	प्रेतान् भूतगणांश्चान्ये
,,	५	तपस्तप्यन्ति ये जनाः	तप्यन्ति ये तपो जनाः
,,	६	कर्षयन्तः	कर्शयन्तः
,,	,,	अचेतनम्	अचेतसः
,,	११	इत्येव मनः	एवेति मनः
,,	१२	चैव यः	चैव यत्
,,	,,	इज्यते विद्धि तं यज्ञं राजसं चलमध्रुवम्	इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम्
,,	१३	अमृष्टान्नं	असृष्टान्नं
,,	१९	मूढग्रहेण	मूढग्राहेण
,,	२३	ब्रह्मणा तेन	ब्राह्मणास्तेन
,,	२६	पार्थ गीयते	पार्थ युज्यते
१८	१	निसूदन	निषूदन
,,	२	कर्मणां त्यागं	कर्मणां न्यासं
,,	४	संप्रदर्शितः	संप्रकीर्तितः
,,	८	यः कर्म	यत्कर्म
,,	१८	शरीरवाङ्मनोभिर्हि यत्कर्मारभतेऽर्जुन।	शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः।
,,	२२	यत्वकृत्स्नवित्	यत्तु कृत्स्नवत्

"	२४	क्लेशबहुलं तद्राजसमिति स्मृतम्।	बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम्।
"	२७	परिकीर्त्यते	परिकीर्तितः
"	२८	नैकृतिको	नैष्कृतिको
"	३०	या बुद्धिर्वेद सा सात्त्विकी मता	या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी
"	३२	तमसान्विता	तमसावृता
"	"	बुद्धिः सा तामसी मता	बुद्धिः सा पार्थ तामसी
"	३३	धृतिः सा सात्त्विकी मता	धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी
"	३५	धृतिः सा तामसी मता	धृतिः सा पार्थ तामसी
"	३६	नियच्छति	निगच्छति
"	३७	यत्तदात्वे	यत्तदग्रे
"	"	विद्या आत्म	प्रोक्तमात्म
"	३८	यत्तदात्वे	यत्तदग्रे
"	"	तद्राजसमिति स्मृतम्	तत्सुखं राजसं स्मृतम्
"	४२	ब्राह्मणं कर्म	ब्रह्मकर्म
"	४४	गोरक्ष्य	गौरक्ष्य
"	"	पर्युत्थानात्मकं	परिचर्यात्मकं
"	४६	विश्वमिदं	सर्वमिदं
"	"	तमेवार्च्य	तमभ्यर्च्य
"	४०	तदाप्नोति	तथाप्नोति
"	५४	न हृष्यति	न कांक्षति
"	५५	योऽहं यश्चास्मि	यावान्यश्चास्मि
"	५७	भारत	मत्परः
"	५८	योगं समाश्रित्य	योगमुपाश्रित्य
"	५९	कारं न मोक्ष्यसि	कारात्र श्रोष्यसि
"	६०	मिथ्यैव	मिथ्यैष
"	"	नियोक्ष्यते	नियोक्ष्यति
"	६१	हृद्येष वसतेऽर्जुन	हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति

"	६३	मत्प्रसादात्परां सिद्धिं	तत्प्रसादात्परां शान्तिम्
"	६४	दृढमति	दृढमिति
"	६६	स मामेष्यत्यसंशयम्	मामेवैष्यत्यसंशयः
"	७५	गुह्यतरं महत्	गुह्यमहं परम्
"	७७	संस्मृत्य परमं	संस्मृत्य संस्मृत्य
"	७८	महाराज प्रहृष्ये	महान् राजन् हृष्यामि
"	"	योगीश्वरः	योगेश्वरः
"	७९	ध्रुवा इति	ध्रुवा नीति

४. रामकण्ठ के गीतापाठ के अधिक श्लोक

रामकण्ठ को जो गीता प्राप्त थी उसमें निम्न श्लोक अधिक हैं -

अध्यायें -

१. सैन्ये महति ये सर्वे नेतारः शूरसम्मताः।। ७ १।२।।

" पाञ्चालश्च महेश्वासो द्रौपदेयाश्च पञ्च ये।। १८।।

२. त्वं मानुष्येणोपहतान्तरात्मा विषादमोहाभिभवाद्विसंज्ञः।
कृपागृहीतः समवेक्ष्य बन्धूनभिप्रपन्नान्मुखमन्तकस्य।। ११।।

" यस्य सर्वे समारम्भा निराशीर्बन्धनास्त्विह।
त्यागे यस्य हुतं सर्वं न त्यागी स च बुद्धिमान् ।। ४०।।

३. भवत्येष कथं कृष्ण कथं चैव विवर्धते।
किमात्मकः किमाचारस्तन्ममाचक्ष्व पृच्छतः।। ३८।।

एष सूक्ष्मः परः शत्रुर्देहिनामिन्द्रियैः सह।
सुखतन्त्र इवासीनो मोहयन्पार्थ तिष्ठति।। ३९।।

" कामक्रोधमयो घोरः स्तम्भहर्षसमुद्भवः
अहङ्कारोऽभिमानात्मा दुस्तरः पापकर्मभिः।। ४०।।

,, हर्षमस्य निवर्त्यैष शोकमस्य ददाति च।
भयं चास्य करोत्येष मोहयंस्तु मुहुर्मुहुः।। ४१।।

,, स एष कलुषः क्षुद्रश्छिद्रप्रेक्षी धनञ्जय।
रजः प्रवृत्तो मोहात्मा मनुष्याणामुपद्रवः ।। ४२।।

६. लिप्समानः सतां मार्गं प्रमूढो ब्रह्मणः पथि ।। ३८।।

,, अनेकचित्तो विभ्रान्तो मोहस्यैव वशं गतः ।। ३८ १।२।।

६. एवं हि सर्वभूतेषु चराम्यनभिलापितः
भूतप्रकृतिमास्थाय सहैव च विनैव च ।। ७।।

११. नानारूपैः पुरुषैर्बोध्यमाना विशन्ति ते वक्त्रमचिन्त्यरूपम्।
यौधिष्ठिरा धार्तराष्ट्राश्च योधाः शस्त्रैः विविधैः सर्व एव ।।२।।

११. त्वत्तेजसा निहता नूनमेते तथा हीमे त्वच्छरीरे प्रविष्टाः। २८ १।२।

१८. स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मोदयादपि ।। ४७।।

गोंडल (गुजरात) के आचार्य चरणतीर्थ ने गीता के ७४५ श्लोकों की खोज करते हुए ७५६ श्लोक प्राप्त किये हैं। किन्तु डा. प्रकाश पाण्डेय ने संदर्शन भाग १८, १९९२, इलाहाबाद में प्रकाशित अपने लेख में दिखाया है कि ये सभी श्लोक प्रक्षिप्त हैं। रामकण्ठ के गीतापाठ के अधिक श्लोक भी प्रक्षिप्त ही है। सं.

५. अभिनवगुप्त का गीतार्थसंग्रह

रामकण्ठ स्वीकृत गीता अभिनवगुप्त के गीतार्थसंग्रह टीका का भी आधार है। आचार्य अभिनवगुप्त गीता के द्वितीय काश्मीरीय भाष्यकार हैं। वे मध्यप्राचीन काल के एकमात्र ऐसे आचार्य हैं जो स्वयं ही अपने इतिवृत्त के रचयिता हैं। उन्होंने अपने ग्रन्थों के अन्त में अपने विषय में पर्याप्त जानकारी दे दी है।

साहित्यशास्त्र के प्रमुख आचार्य होने के कारण अभिनवगुप्त अत्यन्त प्रसिद्ध एवं सर्वविदित हैं। उन्होंने ९९३ ई. से १०१५ ई. तक कश्मीर में निवास करते हुए साहित्य एवं तन्त्र के प्रामाणिक ग्रन्थों की रचना की थी।

उन्होंने विविध शास्त्रों का अध्ययन कई गुरुओं से किया था। जिस प्रकार काश्मीरीय शैवदर्शन का अध्ययन उन्होंने लक्ष्मणदेव से किया था उसी प्रकार आम्नायशास्त्र का अध्ययन उन्होंने भट्टेन्दुराज से किया था। उन्होंने स्वयं गीतार्थसंग्रह के उपोद्घात में इसका उल्लेख किया है -

भट्टेन्दुराजादाम्नायं विविच्य च चिरं धिया।
कृतोऽभिनवगुप्तेन सोऽयं गीतार्थसंग्रहः।। (श्लो. ६)

अभिनवगुप्त को रामकण्ठ की भाँति पूर्वाचार्यों की टीकाओं का ज्ञान था। अपनी टीका के विषय में वे बड़े उत्साह से लिखते हैं कि मैंने गीता के गूढ़ अर्थ का प्रकाशन किया है तथा इस प्रकार अन्य टीकाओं के रहते हुए भी मैंने न्याय किया है।

अभिनवगुप्त के काल में मदुरा से उनका एक शिष्य कश्मीर गया था। उसका नाम था मधुराज। उसने अभिनवगुप्त के भव्य स्वरूप एवं ज्ञान का वर्णन अपनी पुस्तक गुरुनाथपरामर्श में किया है। मधुराज ने लिखा है कि अभिनवगुप्त सिद्धान्तशैव, वाममार्ग भैरवतन्त्र, यामल, कौल, त्रिक एवं वीरमत के प्रकाण्ड पण्डित एवं गुरु थे।

सिद्धान्तवामभैरवयामलकौलत्रिकैकवीरविदाम्।
अभिनवगुप्तः श्रीमानाचार्यपदे स्थितो जयति।।

(श्लो. १८)

अभिनवगुप्त के प्रसिद्ध ग्रन्थ तन्त्रालोक, अभिनवभारती, ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृति, ईश्वरप्रत्यभिज्ञाविवृतिविमर्शिनी, परात्रिंशिका लघुवृत्ति, ध्वन्यालोकलोचन आदि प्रसिद्ध हैं। मधुराज ने उनके ३ अन्य ग्रन्थों की भी चर्चा की है -

१. उपपादनकल्पवल्लीपंचाशिका

२. शिवदृष्टिलोचन

३. कथामुखमहातिलक। इनमें से प्रथम दो शैवदर्शन के एवं तृतीय न्याय-शास्त्र का ग्रन्थ था। दुर्भाग्य से ये तीनों ग्रन्थ अनुपलब्ध हैं।

उनका गीतार्थसंग्रह अतिसंक्षिप्त किन्तु अत्यन्त सारगर्भित टीका है। रामकठ की भाँति उन्होंने ज्ञानमार्ग एवं कर्ममार्ग की परस्पर सम्बद्धता को स्वीकार किया है। उनका स्पष्ट रूप से कथन है कि ज्ञान प्रधान है, कर्म अवर है। ज्ञाननिष्ठ कर्म कभी भी बन्ध का कारण नहीं हो सकता। अतः कर्म को ज्ञानप्रधान होना चाहिए। ज्ञान एवं कर्म को समान महत्त्व नहीं दिया जा सकता। किन्तु वस्तुतः इस प्रकार का संदेह ही व्यर्थ है। लोक में दो धाराएं है, प्रथम साख्यों का ज्ञानवाद और द्वितीय योगियों का कर्मवाद। किन्तु ये दोनों धाराएं

परमार्थतः एक तत्व का ही आधार लेते हैं। परमसंवित् तत्त्व का स्वरूप ही ज्ञान क्रियामय है।

(देखिए प्रथम अध्याय एवं ३/१-३ की टीका)

अतः ज्ञान में अन्तर्भूत कर्म का पूर्ण त्याग सम्भव नहीं है, क्योंकि जीव कायवाङ्मन चेतन के वशीभूत एवं परिस्पन्दस्वभाववान् है। अतः कुछ-न-कुछ करना उसकी नियति है-

"तस्माज्ज्ञानान्तर्वर्ति कर्मापरिहार्यम्।
यतः परवश एव कायवाङ्मनसां
परिस्पन्दात्मकत्वादवश्यं किञ्चित् करोति।"

(३/५ टी.)

कर्म की ज्ञानात्मकता समझाते हुए आगे (३/१४-१५) की टीका में वे यहाँ तक लिखते हैं कि सर्वव्याप्त ब्रह्म कर्म में ही प्रतिष्ठित है क्योंकि वह कर्ममय है (अतश्च सर्वमतं ब्रह्म कर्मणि प्रतिष्ठितं तन्मयत्वात्तस्य)।

अपने सिद्धान्त-प्रतिपादन के क्रम में अनेक स्थलों पर उन्होंने शैवागम के श्लोकों को उद्धृत किया है। जैसे ज्ञान एवं कर्म के परस्पर नान्तरीयकता के प्रतिपादन में ४/१८ की टीका में सोमानन्द का उद्धरण देखें -

पूजनान्नास्ति मे तुष्टिर्नास्ति खेदो ह्यपूजनात्।
पूजकैरविभेदेन सदा पूजेति पूजनम्।।

अभिनवगुप्त स्पष्टरूप से प्रत्यभिज्ञासम्प्रदायानुमत व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। स्थान-स्थान पर यह भी कह देते हैं कि जो लोग मुख्य (प्रत्यभिज्ञा) सम्प्रदाय से अतिरिक्त भावभूमि से रहस्य समझने की चेष्टा करते हैं उनके लिए रहस्य आकाश-चित्र की भांति कल्पनामात्र ही रह जाता है।

"मुख्यसम्प्रदायमन्तरेण नैतन्नभश्चित्रमिव
चित्तमुपारोहतीति न वयमुपालम्भनीयाः"।।

इसी प्रकार ४/२४, ४५ आदि स्थलों में बिना नाम लिए आचार्य शंकर का प्रबल खण्डन भी इस टीका की विशेषता है।

कहीं-कहीं उन्होंने अपने समर्थन में अपने ही ग्रन्थों को उद्धृत किया है यथा ४/२८ की टीका में वे लघ्वी प्रक्रिया नामक ग्रन्थ से निम्न श्लोक उद्धृत करते हैं -

न भोग्यं व्यतिरिक्तं हि भोक्तुस्त्वत्तो विभाव्यते।
एष एव हि भोगो यत्तादात्म्यं भोक्तृभोग्ययोः।।

अभिनवगुप्तकृत गीतार्थसंग्रह काश्मीरीय दार्शनिकों का मानक भाष्य है। रामकण्ठ की भाँति अभिनव अपने मत को संकेत रूप में नहीं उपस्थित करते, अपि तु आक्रामक की भाँति परमतध्वंसनपूर्वक अपनी सारगर्भित सम्प्रदायानुमत व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। गीता ७/४ की व्याख्या में प्रकृति की व्याख्या काश्मीरीय दर्शन के अतिरिक्त अन्यत्र नहीं प्राप्त होती। अभिनव कहते हैं - प्रत्यक्षरूप में संसारावस्था में सभी को दिखाई देने वाली प्रकृति मूलतः एक है, किन्तु ८ प्रकार से विभक्त है। इस प्रकार एक प्रकृति से आरब्ध विश्व भी एक ही है। यह मत प्रकृतिवादी (सांख्य) मत में भी अद्वैत को स्थापित करती है। वह प्रकृति ईश्वर से ही सम्बद्ध है एवं वेद्यवेदमयरूप मे विभक्त होकर प्रपंच का रूप ग्रहण करती है। वह चेतनरूपा हेाकर ही अपनी सत्ता में प्रतिबिम्ब की भाँति समस्त भावभूमि में प्रकट होती है। चेतनात्मिका प्रकृति का निरूपण शैवशास्त्र की ही अन्यतम विशेषता है।

संदर्भ-ग्रन्थ

१. रामकण्ठ, सर्वतोभद्र (गीताटीका)।

२. अभिनवगुप्त, गीतार्थसंग्रह।

३. शंकर, गीताभाष्य।

४. ७५६ श्लोकी गीता (गोंडल गीता), सं. आचार्य चरणतीर्थ, भुवनेश्वरी पीठ, गोंडल, गुजरात १९९०।

५. संदर्शन भाग १८, १९९२, सं. संगमलाल पाण्डेय, दर्शनपीठ, इलाहाबाद में प्रकाशित लेख "७५६ श्लोकी गीता की समीक्षा"।

II. योगवासिष्ठ वेदान्त

१. योगवासिष्ठ का काल

प्राचीन वेदान्त के प्रमुख ग्रन्थों में योगवासिष्ठ का महत्त्वपूर्ण स्थान है। डॉ. भीखनलाल आत्रेय इसका रचनाकाल ५०० ई. से लेकर ६५० ई. तक मानते हैं। उनके मत से यह शंकराचार्य के पहले का ग्रन्थ है। डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त इसको ७००-८०० ई. की कृति मानते हैं। पी.सी. दीवान जी इसका काल ८८५-६७५ ई. बतलाते हैं। एस.पी. भट्टाचार्य कर इसे १०००-१२०० ई. का मानते हैं तो वी. राघवन् ११००-१२५० ई. का। टी.जी. मांइणकर इसे १२०० ई. के आसपास का मानते हैं और जे.एन. फारकुअर १३००-१४०० ई. का ग्रन्थ मानते हैं। इस प्रकार योगवासिष्ठ के रचनाकाल के बारे में बड़ा मतभेद है। परन्तु इस मतभेद को निम्नलिखित तथ्यों के आधार पर दूर किया जा सकता है-

(क) काश्मीर के अभिनन्द गौड ने ६वीं शताब्दी में योगवासिष्ठ का संक्षिप्त संस्करण तैयार किया था जिसका नाम लघुयोगवासिष्ठ है। अतः योगवासिष्ठ की रचना इसके पूर्व अवश्य हुई होगी।

(ख) प्रो. एस.पी. भट्टाचार्य ने योगवासिष्ठ के ऊपर काश्मीर शैवमत के त्रिक सम्प्रदाय का प्रभाव दिखलाया है और सिद्ध किया है कि योगवासिष्ठ ने मायावाद को अस्वीकार किया है और आभासवाद, कल्पनावाद, क्रियाशक्तिवाद, स्पन्दवाद तथा काश्मीर शैवमत के ३६ तत्त्वों की स्वीकृति आदि त्रिक सम्प्रदाय के मतों को अंगीकार किया है।

(ग) पी.सी. दीवान ने दिखलाया है कि सर्वज्ञात्म मुनि ने संक्षेपशारीरक के द्वितीय अध्याय के १८२ वें श्लोक में योगवासिष्ठ का संकेत किया है। इस कारण इसकी रचना संक्षेपशारीरक के पहले अवश्य हुई होगी, अर्थात् ८५०-६०० के पहले होगी।

(घ) महाराष्ट्र में योगवासिष्ठ का ज्ञान संत ज्ञानदेव (१२७५-१२६६ ई) को था। इन्होंने अमृतानुभव और ज्ञानेश्वरी में योगवासिष्ठ से पर्याप्त सहायता ली है।

अतः इन सब तथ्यों का विचार करते हुये यही निश्चित होता है कि डॉ. एस. एन. दासगुप्त का मत अधिक समीचीन है।

योगवासिष्ठ के काल-निर्धारण में जो कठिनाई है उसका प्रमुख कारण है कि उसके कई संस्करण निकले थे। उसका वर्तमान संस्करण निश्चित रूप से इतना पुराना नहीं है

जितना पुराना उसका प्रथम संस्करण है जिसका नाम मोक्षोपाय था। डॉ. दासगुप्त का मत मोक्षोपाय के बारे में ही सही है। उसका वर्तमान संस्करण, जैसा कि अन्य विद्वानों ने दिखलाया है, (११०० ई. के पहले का नहीं है। यह उल्लेखनीय है कि न तो शंकराचार्य ने योगवासिष्ठ का उल्लेख किया है और न योगवासिष्ठकार ने शंकराचार्य का। पुनश्च दोनों के मतों में भी कुछ मौलिक अन्तर है, क्योंकि शंकराचार्य माया को भ्रम (प्रातिभासिक) नहीं मानते हैं और योगवासिष्ठ में माया को भ्रम माना गया है। उसमें अद्वैतवाद का सत्तात्रैविध्यवाद नहीं है।

२. **योगवासिष्ठ के लेखक।** योगवासिष्ठ को कई अन्य नामों से भी जाना जाता है। ये नाम हैं वासिष्ठ, वासिष्ठरामायण, योगवासिष्ठरामायण महारामायण, आर्ष रामायण, ज्ञानवासिष्ठ और मोक्षोपाय। इसको महारामायण इसलिए कहा जाता है कि यह वाल्मीकि रामायण से आकार में बहुत बड़ा है। यह सिद्धावस्था का ग्रन्थ है। स्वामी रामतीर्थ ने इसे संसार में लिखे गये समस्त ग्रन्थों में एक महान् ग्रन्थ कहा है। यह वेदान्त के सभी ग्रन्थों का शिरोमणि है।

वाल्मीकि से राजा अरिष्टनेमि उस ज्ञान को पूछते हैं जिससे मोक्ष मिलता है। उनकी जिज्ञासा को शान्त करने के लिए वाल्मीकि वसिष्ठ और राम के संवाद का वर्णन करते हैं। अन्त में वाल्मीकि ही योगवासिष्ठ की समाप्ति करते हैं-

एतत्ते कथितं राजन्कुम्भयोनेः सुभाषितम्।
अमुना तत्त्वमार्गेण तत्पदं प्राप्स्यसि ध्रुवम्।।

इस प्रकार ग्रन्थ के उपक्रम और उपसंहार के द्वारा सिद्ध होता है कि इसके लेखक वाल्मीकि हैं। किन्तु यह वाल्मीकि रामायणकार वाल्मीकि नहीं हैं। वे कालिदास के पूर्ववर्ती हैं और योगवासिष्ठकार कालिदास के उत्तरवर्ती हैं। फिर चाहे योगवासिष्ठ के जो भी लेखक हों इसको वसिष्ठ का दर्शन माना जाता है। अद्वैतवेदान्त की गुरु -परम्परा में वसिष्ठ का नाम ब्रह्मसूत्रकार व्यास के पहले आता है। योगवासिष्ठ के विचारों को उन्हीं पर आरोपित किया जाता है। योगवासिष्ठ की रचना काश्मीर में हुई थी, जहाँ बौद्धमत और शैवमत का समन्वय स्थापित हुआ था और उसके परिणामस्वरूप उसकी अभिव्यक्ति योगवासिष्ठ में हुई ।

योगवासिष्ठ मूलतः मोक्षोपाय नामक एक संहिता-ग्रन्थ था, यह योगवासिष्ठ के वर्णनों से ही सिद्ध है। उदाहरण के लिये योगवासिष्ठ २।१७।६ का निम्न श्लोक लिया जा सकता है-

मोक्षोपायाभिधानेयं संहिता सारसंमिता।
त्रिंशदेद्वेव च सहस्राणि ज्ञाता निर्वाणदायिनी।।

इस प्रकार योगवासिष्ठ में ३२ हजार श्लोक हैं जो छः प्रकरणों में बंटे हैं। ये प्रकरण

हैं- (१) वैराग्य, (२) मुमुक्षु-व्यवहार, (३) उत्पत्ति, (४) स्थिति, (५) उपशम और (६) निर्वाण।

इह वैराग्यमुमुक्षुव्यवहारोत्पत्तिकस्थितयः।
उपशमनिर्वाणाख्ये वासिष्ठे षट् प्रकरणानि।।

(लघुयोगवासिष्ठ ६।१८।८४)

योगवासिष्ठ की रचना-शैली पुराणों-जैसी है। किन्तु उसमें पुराणों के पांच लक्षण नहीं मिलते। वैसे उसमें ज्ञानमार्ग और समाधि-अवस्था के वर्णन आख्यानों द्वारा श्लोकों में किये गये हैं। विषय-वस्तु की दृष्टि से उसका महत्त्व उपनिषदों-जैसा है। डॉ. भीखनलाल आत्रेय ने अपने ग्रन्थ फिलासफी आफ योगवासिष्ठ में दिखलाया है कि महोपनिषद्, बृहत्संन्यासोपनिषद्, शाण्डिल्योपनिषद्, मैत्रेयि उपनिषद्, याज्ञवल्क्योपनिषद्, योगकुण्डलिनी उपनिषद्, तथा पैङ्गलोपनिषद् ने योगवासिष्ठ से अपने वचनों को उधार लिया है। डॉ. माइणकर ने प्रदर्शित किया है कि ऋग्वेद, छान्दोग्य, श्वेताश्वतर आदि प्राचीन उपनिषदें योगवासिष्ठ की स्रोत हैं। इस प्रकार सिद्ध होता है कि योगवासिष्ठ एक वेदान्त-ग्रन्थ है।

३. **योगवासिष्ठ की टीकाएं**। योगवासिष्ठ पर कई टीकाएं हैं जिसमें निम्नलिखित मुख्य हैं-

१. गंगाधरेन्द्र सरस्वती के शिष्य आनन्दबोधेन्द्र सरस्वतीकृत तात्पर्यप्रकाश (१८५४ ई. में लेखक ने इसे लिखा था)।

२. नरहरि के पुत्र अइयारण्यकृत वासिष्ठरामायणचन्द्रिका।

३. माधव सरस्वतीकृत पदचन्द्रिका।

४. रामदेवकृत योगवासिष्ठ व्याख्या।

५. सदानन्दकृत योगवासिष्ठ व्याख्या।

६. योगवासिष्ठतात्पर्यसंग्रह (अज्ञातकर्तृक)।

योगवासिष्ठ में पुनरुक्त कथन बहुत अधिक हैं। आख्यान भी अनेक हैं। इन सबको हटाकर उसके सारांश के रूप में निम्न ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं-

१. बृहद्योगवासिष्ठ

२. लघुज्ञानवासिष्ठ

३. योगवासिष्ठ

४. गौड अभिनन्दकृत लघुयोगवासिष्ठ (६वीं शती)

५. योगवासिष्ठसार (या ज्ञानसार अज्ञातकर्तृक)

६. योगवासिष्ठसारसंग्रह

७. महीधरकृत योगवासिष्ठसारविवृति। इसका एकनाम योगवासिष्ठप्रकाश भी है, इसकी रचना काशी में १५९७ ई. में हुई थी। इसमें १० प्रकरण और २२० श्लोक हैं।

८. कवीन्द्राचार्य सरस्वतीकृत योगवासिष्ठसार (भाषा में)। इसकी रचना काशी में १६६० ई. में हुई थी। कवीन्द्राचार्य का सम्मान मुगल-सम्राट शाहजहाँ के दरबार में बहुत अधिक था। फ्रेंच पर्यटक बर्नियर काशी में उनसे मिला था और उनके वेदान्त-ज्ञान सहित अन्य शास्त्रज्ञान से प्रभावित हुआ था। ऐसे प्रसिद्ध और सम्मानित विद्वान् द्वारा योगवासिष्ठसार का हिन्दी में लिखा जाना महत्त्वपूर्ण है। कवीन्द्राचार्य पर योगवासिष्ठ का अद्भुत प्रभाव था।

९. रामानन्द तीर्थकृत वासिष्ठसार (या वासिष्ठसारगूढार्थ)

१०. भीखनलालआत्रेयकृत योगवासिष्ठसार (२०वीं शती)। इसमें मात्र १६७ श्लोक हैं।

इनमें से गौड़ अभिनन्द कृत लघुयोगवासिष्ठ पर निम्न टीकाएं हैं-

१. आत्मसुखकृत चन्द्रिका।

२. मुमुक्षुदेवकृत संसारतारिणी।

अज्ञातकर्तृक योगवासिष्ठसार पर भी पूर्णानन्द और महीधर की दो टीकाएं हैं। अतएव उसका भी महत्त्व बढ़ गया है, अर्थगौरव और प्रचार की दृष्टियों से।

इनके अतिरिक्त अकबर, जहांगीर और दाराशिकोह के संरक्षण में योगवासिष्ठ के कई फारसी अनुवाद किये गये थे जिनका वर्णन तात्पर्यप्रकाश व्याख्या सहित योगवासिष्ठ की भूमिका में किया गया है। फारसी अनुवादों में योगवासिष्ठ के कई अनुवाद हैं। उत्तरी भारत की संत-परम्परा पर योगवासिष्ठ का विशेष प्रभाव पड़ा है। अट्ठारहवीं शती में रामप्रसाद निरंजनी ने खड़ी बोली हिन्दी में सर्वप्रथम भाषायोगवासिष्ठ नाम से योगवासिष्ठ का अनुवाद किया था जिसका प्रभाव परवर्ती संतों और विचारकों पर बहुत अधिक पड़ा है। बीसवीं शती में प्रोफेसर भीखनलाल आत्रेय ने योगवासिष्ठ के दर्शन पर खोजपूर्ण और तुलनात्मक सामग्री प्रदान करते हुए कई ग्रन्थों की रचना की है। विशेषतः उन्होंने योगवासिष्ठ की तुलना आधुनिक पाश्चात्त्य प्रत्ययवाद से की है और प्रदर्शित किया है कि योगवासिष्ठ का प्रत्ययवाद पाश्चात्त्य प्रत्ययवाद से भी अधिक सुसंगत और सशक्त है। महात्मा गांधी के ऊपर भी योगवासिष्ठ के मुमुक्षु-व्यवहार-प्रकरण का प्रभाव पड़ा था और उन्होंने इसका सूक्ष्म अध्ययन किया था।

४. **परम सत् का स्वरूप**। योगवासिष्ठ सत् को एक और अद्वितीय मानता है। वह परमात्मा या ब्रह्म है। वह दिक्, काल आदि (कार्य-कारण और द्रव्य) से अनवच्छिन्न है। सभी की आत्मा होने के कारण वह सर्वात्मा या सर्वव्यापी सत् है। वह स्वतः स्थित है। अर्थात् वह निरपेक्ष सत् है। सभी उसका अनुभव करते हैं-

दिक्कालाद्यनवच्छिन्नः परमात्मास्ति केवलः।
सर्वात्मत्वात्स सर्वात्मा सर्वानुभवतः स्वतः।।

(योगवासिष्ठ ३।८१।८१)

वह अवाङ्मनसगोचर है। उसके जितने नाम हैं जैसे आत्मा, पुरुष, ब्रह्म, विज्ञान, शून्य आदि, वे सब कल्पित हैं, स्वभावज नहीं हैं। यथार्थतः वह अनाम है।

यतो वाचो निवर्तन्ते यो मुक्तैरवगम्यते।
यस्य चात्मादिकाः संज्ञाः कल्पिता न स्वभावजाः।।
य : पुमान् सांख्यदृष्टीनां ब्रह्मवेदान्तवादिनाम्।
विज्ञानमात्रं विज्ञानविदामेकान्तनिर्मलम्।।
यः शून्यं शून्यवादिनां भासको योऽर्कतेजसाम्।
वक्ता मन्ता ऋतं भोक्ता द्रष्टा कर्त्ता सदैव सः।।

(योगवासिष्ठ ३।५।५।७)

परम शुभ या निःश्रेयस होने के कारण ब्रह्म को शिव कहा जाता है। चित् ही शिव है। उसकी शक्ति स्पन्द है। शिव की शक्ति के ही नाम हैं माया, स्पन्द, शक्ति, प्रकृति आदि। किन्तु जैसे काश्मीर शैवमत में शिव और शक्ति का वास्तविक और अनिवार्य सम्बन्ध है जिसे सामरस्य कहा जाता है वैसे योगवासिष्ठ-वेदान्त में शिव-शक्ति का सम्बन्ध नहीं है। यहाँ शिव-शक्ति का सम्बन्ध काकतालीय है। अतएव योगवासिष्ठ-वेदान्त शांकर-वेदान्त के जितना सन्निकट है उतना काश्मीर शैवमत का शिवाद्वयवाद नहीं है। आनन्दबोधेन्द्र सरस्वती योगवासिष्ठ ६।२।८५ की टीका में कहते हैं कि इष्टप्राप्तिपर्यन्त ही स्पन्द रहता है। इष्टप्राप्ति होने पर शान्ति हो जाती है। अर्थात् स्पन्द नहीं रहता। तब शिव शान्त हो जाते हैं। इस प्रकार योगवासिष्ठ ने दिखलाया है कि स्पन्दशास्त्र का मूल आधार तथा लक्ष्य निर्विशेष ब्रह्म है।

इस प्रकार योगवासिष्ठ ने निरपेक्ष प्रत्ययवाद को स्थापित किया है। उसके मत से उपनिषदों का ब्रह्म, आत्मवादियों (अध्यात्मवादियो) की आत्मा, सांख्यों का पुरुष, बौद्ध विज्ञानवादियों की विज्ञप्तिमात्रता (विज्ञान), शून्यवादियों का शून्य, वैदिकों का ऋत, नैयायिकों

का कर्ता ईश्वर, शैवों तथा वैष्णवों का द्रष्टा, कर्त्ता, भोक्ता ईश्वर - ये सभी एक ही निरपेक्ष सत् के विभिन्न नाम हैं, यद्यपि वह मूलतः अनाम है। उपयुक्त श्लोकों के आधार पर कुछ लोग कहते हैं कि योगवासिष्ठ वेदान्त प्रच्छन्न या प्रकट बौद्धमत है, क्योंकि उसने ब्रह्म, शून्य और विज्ञान का अभेद किया है। परन्तु यह योगवासिष्ठ की उक्ति तथा युक्ति का अनर्थ है। उसने एक समन्वय-दर्शन दिया है जिसमें महाम बौद्ध ही नहीं अपि तु सांख्य, न्याय, मीमांसा आदि का भी समन्वय है। अतएव यद्यपि योगवासिष्ठकार पर बौद्धमत का प्रभाव है, तथापि वह प्रच्छन्न (या प्रकट) बौद्ध नहीं है। वह शुद्ध निर्विशेष ब्रह्मवादी है। आनन्दबोधेन्द्र सरस्वती ने उपर्युक्त श्लोकों की टीका में स्पष्ट कर दिया है कि योगवासिष्ठकार का मंतव्य सभी वादियों में अविवाद स्थापित करना है - 'सर्ववादिनां सा तत्-तद्बुद्धिकल्पितविशेषैः सिद्धान्तविषय इत्यविवादः'।

ब्रह्म जगत् का मूल कारण है। यह जगत् ब्रह्म का विवर्त है, ब्रह्म में वैसे ही दृश्य है जैसे स्वप्नद्रष्टा में स्वप्न। जगत् की उत्पत्ति काकतालीय है।

संविन्मात्रस्वभावत्वाद्देहोऽहमिति चेतति।
काकतालीयवद् भ्रान्तमाकारं तेन पश्यति।।
स एष ब्राह्मणस्तस्मिन् सर्गादावम्बरोदरे
निर्विकल्पश्चिदाकाशरूपमास्थाय संस्थितः।।

(वही, ३।३, ३८-३९)

५. **अजातवाद**। योगवासिष्ठ में गौडपाद की निम्न कारिका ज्यों की त्यों उद्धृत है -

आदावन्ते च यन्नास्ति वर्तमानेऽपि तत्तथा।

(वही, ४।४५।४५)

संपूर्ण जगत् न आदि में था और न अन्त में रहेगा। अतः वह वर्तमान में भी असत् है। वस्तुतः वह मनोविलसित मात्र है, मनोदृश्यमिदं जगत्। जगत् स्वप्न या मृगतृष्णा है। 'मनसा कल्पितं सर्वं देहादिभुवनत्रयम्' (योगवासिष्ठ, ४।४५।५)। कार्यकारण का नियम मात्र काकतालीय है। कारण और कार्य में कोई अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है। परमार्थतः मात्र एक और अद्वितीय सत् है। वही मन या चित्त है। उससे जो अन्य दृश्य होता है वह मात्र चित्त का स्पन्दन है। वीचीतरंगन्याय से मात्र चित्त की ही सत्ता है। शेष सब कुछ उसका आवर्त है।

यथा स्वप्नस्तथा चित्तं जगत्सदसदात्मकम्।
न सन्नासन्न संजातश्चेतसो जगतो भ्रमः।।

(योगवासिष्ठ ३।६५- ५-६)

अनाख्य सत् से चित् का विभ्रम पैदा होता है, चित् से जीवत्व का, जीवत्व से अहंकार का, अहंकार से चित्तता का, चित्तता से इन्द्रियादि का और इन्द्रियादि से देहादि का विभ्रम पैदा होता है। सत्-स्वरूप आत्मा को छोड़कर सभी कुछ भ्रम है। जीव का सार आत्मा का स्पन्द है। उसके अतिरिक्त वह मात्र भ्रम है। स्पन्द के कारण जीवत्व का आभास होता है। जीव को ही मन, चित्त या बुद्धि कहते हैं -

जीव इत्युच्यते लोके मन इत्यपि कथ्यते।
चित्तमित्युच्यते सैव बुद्धिरित्युच्यते तथा।।

(योगवासिष्ठ ३.९६.३४)

जीव सात प्रकार के होते हैं -

(१) स्वप्नजाग्रत। जो स्वप्न देखते हैं उनको यह जगत् स्वप्न लगता है। वे स्वयं अपने को स्वप्नपुरुष समझते हैं।

(२) संकल्पजाग्रत । जो अनिद्रालु तथा संकल्पपरायण हैं वे संकल्पजाग्रत जीव हैं।

(३) केवलजाग्रत। कल्पान्तर के जाग्रत्संस्कार से जिन जीवों को स्वप्न नहीं दीखता वे केवलजाग्रत हैं। वे स्वप्न-हेतु को विनष्ट किये हुये हैं।

(४) चिरजाग्रत। जो जीव जन्म-जन्मान्तरों से उत्तरोत्तर जाग्रत अवस्था को प्राप्त कर रहे हैं वे चिरजाग्रत हैं। वे प्रौढ़ हैं और जाग्रत स्वप्न-रूपी कार्य और सुषुप्ति-रूपी कारण में संचरण स्वतः करते रहते हैं।

(५) घनजाग्रत। घनजाग्रत वे जीव हैं जो जाग्रत अवस्था में अपने दुष्कर्म से जड़ीभूत हो गये हैं। ये पाँचों प्रकार के जीव बद्ध जीव हैं।

(६) जाग्रतस्वप्न। जाग्रतस्वप्न वे जीव हैं जो बन्धन से मुक्त हैं। शास्त्रज्ञान से अथवा सत्संग से उनको विदित हो जाता है कि यह जगत् स्वप्न है। वे परमपद या परमार्थ में लीन रहते हैं।

(७) क्षीणजाग्रत। क्षीणजाग्रत वे जीव हैं जो तुरीयावस्था को प्राप्त कर लेते हैं। उन्हें आत्मबोध या ब्रह्मज्ञान प्राप्त हो जाता है। वे पूर्णतया जीवन्मुक्त हैं।

इस प्रकार अन्तिम दो प्रकार के जीव वास्तव में जीवन्मुक्ति की अवस्था के जीव हैं।

आत्मा स्पन्दनशील है। उसका स्पन्दन उसकी विमर्श-शक्ति या चिन्तनशक्ति है। स्पन्दन मानसिक या चैतसिक होने से सारी सृष्टि मानसिक है। दृष्टिसृष्टिवाद ही इस प्रकार योगवासिष्ठ का सिद्धान्त निश्चित होता है। इस सिद्धान्त का विशेष प्रभाव प्रकाशानन्द सरस्वती की वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली पर परिलक्षित होता है।

६. अविद्या और माया। माया असत् का अपर नाम है। उसका कारण अविद्या है। अविद्या और अज्ञान एकार्थक हैं। इसी को वासना या मोह कहा गया है।

अज्ञान की सात भूमिकाएं हैं जो निम्न हैं -

(१) बीजजाग्रत। जब चित् चिदाभास (चित् का स्पन्दन) से संचालित होता है तो वह प्राणोपाधिसंपन्न हो जाता है। यही चित् का बीजजाग्रत नामक प्रथम अवस्था का अज्ञान है।

(२) जाग्रत। जाग्रत अवस्था का अज्ञान वह अवस्था है जिसमें जीव को "यह स्थूल देह मैं हूँ, यह देहादि मेरा भोग्य है," ऐसा भ्रम होता है।

(३) महाजाग्रत। प्राक्तन या ऐहिक संस्कार के दृढ़ अभ्यास से जब अज्ञान उपचित हो जाता है, अभिनिवेश सुदृढ़ हो जाता है, तो वह महाजाग्रत अज्ञान है।

(४) जाग्रतस्वप्न। मनोराज्यजाग्रत स्वप्न का अज्ञान है। इस अवस्था में मनुष्य मृगतृष्णा, रज्जुसर्प, द्विचन्द्र आदि अनेक प्रकार के भ्रमों में रहता है।

(५) स्वप्न। निद्राकाल में या निद्रावसान में जो प्रत्यय प्रतीत होता है वह स्वप्न है।

(६) स्वप्नजाग्रत। दृढ़ अभिनिवेश के कारण चिरस्थायी कल्पना से उपचित प्रत्यय स्वप्न-जाग्रत है। जैसे राजा हरिश्चन्द्र का द्वादश वर्षीय अज्ञान, अथवा शबर-राजपुरुष-न्याय में शबराभिमानी राजा का अज्ञान।

(७) सुषुप्ति। पूर्वोक्त ६ अवस्थाएं कर्मफलभोग की भूमिकाएं है और कर्मज्ञा हैं। अज्ञान की सातवीं वह अवस्था है जिसमें सूक्ष्म और स्थूल समस्त प्रपंच का विलय हो जाता है, जीव जड़ हो जाता है, किन्तु भावी दुःखबोध से सम्पन्न रहता है। अर्थात् यद्यपि सुषुप्ति में कोई प्रत्यय प्रतीत नहीं होता, तथापि प्रत्ययों का उद्भव करने वाली वासना वहाँ रहती है।

इन सातों अवस्थाओं में प्रत्येक के अनेक अवान्तरप्रभेद भी हैं। ये प्रभेद पदार्थानुसार होते हैं। इन्हीं के कारण जीव अज्ञान की एक अवस्था से दूसरी अवस्था तक तब तक गमन करता रहता है जब तक उसका अज्ञान दूर नहीं हो जाता। अज्ञान का निवारक ज्ञान ही है।

अविद्या ही प्रकृति है। वह सत्त्व, रजस् और तमस् इन तीन गुणों वाली है।

अविद्यां प्रकृतिं विद्धि गुणत्रितयधर्मिणीम्।
एषैव संसृतिर्जन्तोरस्याः पारं परं पदम्।।

(योगवासिष्ठ ६.१.६.६)

ये तीन गुण भी पुनः तीन प्रकार से विभक्त हैं। जैसे सत्त्व के तीन भेद शुद्ध सत्त्व, रजोमिश्रित सत्त्व और तमोश्रित सत्त्व है। इसी प्रकार रजोगुण और तमोगुण के भी तीन-तीन भेद हैं। अतः अविद्या नवधा गुणों में विभक्त है। वेदशास्त्र, ब्रह्मादि देव और समस्त सृष्टि अविद्यामय है।

७. बन्ध और मोक्ष। दृश्य सद्भाव ही बन्धन है। दृश्य का अभाव मोक्ष है। बन्ध और मोक्ष दोनों का कारण मन है। जब मन इन्द्रियादि विषयों का ताना-बाना तानता है तब वह बन्ध है। पुनः जब वह विचारपूर्वक सत्तासामान्य का अनुसन्धान करता है तो वह मोक्ष है। 'मन एवं मनुष्याणां कारणं बन्धमोक्षयोः'। मोक्ष के पर्याय निर्वाण, प्रपंचविलय, कैवल्य और संसारोपशम हैं। यह वर्तमान जीवन में भी सम्भव है, क्योंकि यह ज्ञान की अवस्था है। अतः जीवन्मुक्ति का सिद्धान्त योगवासिष्ठ के मोक्षवाद का एक अनिवार्य उपप्रमेय है। जीवन्मुक्ति का विवेचन इस ग्रन्थ में विशदरूप से किया गया है। उसका प्रभाव अद्वैतवेदान्ती स्वामी विद्यारण्य के ग्रन्थ "जीवन्मुक्ति-विवेक" पर अत्यधिक पड़ा है, क्योंकि उन्होंने इस ग्रन्थ से अनेक उद्धरण दिये हैं। यह ज्ञान कर्मसमुच्चय से लभ्य है। जैसे पक्षी दो पंखों से आकाश में उड़ते हैं वैसे जीव ज्ञान और कर्म दोनों के प्रयोग से परम पद को पहुँचता है। केवल कर्म या केवल ज्ञान से मोक्ष नहीं मिलता है -

उभाभ्यामेव पक्षाभ्यां यथा खे पक्षिणां गतिः।
तथैव ज्ञानकर्मभ्यां जायते परमं पदम्।।
केवलात्कर्मणो ज्ञानान्नहि मोक्षोऽभिजायते।
किन्तूभाभ्यां भवेन्मोक्षः साधनं तूभयं विदुः।।

(योगवासिष्ठ १.१.७-८)

ज्ञान की सात भूमिकाएं हैं जो निम्न हैं -

१. शुभेच्छा। साधनचतुष्टय से उपलक्षित आत्मसाक्षात्कार की उत्कट इच्छा से गुरु से उपनिषदों का श्रवण करना ज्ञान की प्रथम भूमिका है। गुरुभक्ति तथा सत्संग इसमें विशेष सहायक हैं।

२. विचारणा। यतिधर्मपालनपूर्वक श्रवण और मनन करना विचारणा है।

३. तनुमानसा। श्रुत्यर्थ पर निदिध्यासन करना तनुमानसा है। इसके मानस तनु या सूक्ष्म रहता है। इस कारण इसका नाम तनुमानसा है।

४. सत्त्वापत्ति। निर्विकल्प समाधि की अवस्था सत्त्वापत्ति है। इस अवस्था में ब्रह्मात्मैकत्व का अनुभव होता है। अनुभवकर्त्ता को ब्रह्मविद् कहा जाता है।

५. असंसक्ति। निरतिशय आनन्द से उपलक्षित नित्य अपरोक्ष ब्रह्मभाव का साक्षात्कार असंसक्ति की अवस्था है। इसको पाने वाला ब्रह्मविद्वर कहा जाता है। इसमें अविद्या की संसक्ति नहीं रहती है।

६. पदार्थभाविनी। पंचम अवस्था का परिपाक षष्ठ अवस्था में होता है जिसमें आत्मानन्द से ज्ञानी आभ्यन्तर और बाह्य पदार्थों की भावना करता है जिन्हें अन्य लोग प्रयोग करते हैं। ज्ञानी की पदार्थ-भावना अपने में अपने द्वारा होती है। इस अवस्था के पाने वाले को ब्रह्मविद्वरीयान् कहा जाता है।

७. तुर्यगा। अन्त में ज्ञान की अन्तिम अवस्था है जिसमें उसे ब्रह्मविद्वरिष्ठ कहा जाता है। इस अवस्था में भेद का पूर्ण विलय हो जाता है। ब्रह्मवेत्ता ब्रह्म हो जाता है। ब्रह्मविद् ब्रह्मैव भवति।

इसके अनन्तर विदेहमुक्ति की अवस्था है जो तुर्यातीत है और ब्रह्म ही है। अतः इसे अवस्था में नहीं गिना जाता । उपर्युक्त सातों अवस्थाओं में प्रारब्धवशात् देह विद्यमान रहता है। षष्ठी अवस्था में ज्ञानी कुछ कर्म करता है, किन्तु सप्तमी अवस्था में वह कोई कर्म नहीं करता है।

यही ज्ञानदशा जीवमात्र का लक्ष्य है। इसको पशु, म्लेच्छ आदि ने भी प्राप्त किया है और वे भी असंशय रूप से मुक्त हुए हैं -

प्राप्ता ज्ञानदशामेतां पशुम्लेच्छादयोऽपि ते।
सदेहा वाप्यदेहा वा ते मुक्ता नात्र संशयः।।

(योगवासिष्ठ ३.११८.२२)

कुछ लोगों ने सभी भूमिकाओं को प्राप्त किया है, कुछ लोगों ने दो या तीन भूमिकाओं को, कुछ ने चार भूमिकाओं को और कुछ ने छः भूमिकाओं को।

सप्तमी भूमिका तक पहुँचे जीव समस्त ऐहिक उपभोगों को, यहाँ तक कि साम्राज्य को भी, तृणवत् समझते हैं और विदेह कैवल्य का सुख प्राप्त करते हैं।

८. पौरुष का सिद्धान्त। योगवासिष्ठ देववाद या नियतिवाद के विरोध में पौरुषवाद को अग्रसर करता है। दैव जगत् में कहीं दृष्टिगत नहीं है। सर्वत्र पुरुषार्थ या पौरुष या पुरुष-प्रयत्न ही दिखाई पड़ता है। शास्त्र से, गुरु से या स्वतः पुरुषार्थ से ही सर्वत्र सिद्धि मिलती है।

भावाभावसहस्रेषु दशासु विविधासु च।
स्वपौरुषवशादेव निवृत्ता भूतजातयः।।

शास्त्रतो गुरुतश्चैव स्वतश्चेति त्रिसिद्धयः।
सर्वत्र पुरुषार्थस्य न दैवस्य कदाचन।।

(योगवासिष्ठ २.७.११)

संवित्स्पन्द, मनःस्पन्द और इन्द्रिय-स्पन्द - ये तीन पुरुषार्थ पुरुष-प्रयत्न के रूप हैं। (योग वासिष्ठ २.७.४)। इनसे ही फलोदय या फल-प्राप्ति होती है। पौरुष क्या है? इसका उत्तर देते हुए योगवासिष्ठ में कहा गया है कि साधुओं के उपदिष्ट मार्ग से मन, शरीर और वाणी की जो चेष्टाएं होती हैं। वे पौरुष हैं। पौरुषवान् व्यक्ति ही सफल होता है। पौरुष से अन्य चेष्टाएं उन्मत्तचेष्टित हैं।

साधूपदिष्टमार्गेण यन्मनोऽङ्गविचेष्टितम्।
तत्पौरुषं तत्सफलमन्यदुन्मत्तविचेष्टितम्।।

(योगवासिष्ठ २.४.११)

जो मनुष्य जिस अर्थ की कामना करता है और जिसके लिए क्रम से यत्न करता है, वह उसे अवश्य प्राप्त करता है। यही नियम है। इसी को स्वतन्त्रेच्छा का सिद्धान्त कहा गया है। अर्थात् मनुष्य की संकल्प शक्ति स्वतन्त्रेण कार्य करती है।

मनुष्य स्वतन्त्र है क्योंकि उसके अतिरिक्त उसको निर्धारित करने वाला कोई तत्त्व ही नहीं है। वह मत्ता (ज्ञाता) है, उसके अतिरिक्त कोई मत्ता (ज्ञाता) नहीं है। यदि उसका भी चेतयिता माना जाय तो अनवस्था दोष हो जायेगा।

अन्यस्त्वां चेतयति चेत् तं चेतयति को वरः।
क इमं चेतयेत् तस्मादनवस्था न वास्तवी।।

(योगवासिष्ठ २.६.२६)

इस प्रकार अद्वैतवाद मानव-स्वतन्त्रतावाद को जितनी दृढ़ता से सिद्ध करता है उतना कोई द्वैतवाद नहीं कर सकता। अद्वैतवाद ही मानव को परम स्वतन्त्र, संप्रभु, स्वराट् और सम्राट् बनाता है। उस पर उसका ही ईशन या शासन है, अन्य किसी का नहीं। गुरु और शास्त्र से जो अनुशासन प्राप्त होता है उसका श्रवण, मनन और आत्मसात्करण मानव स्वयं अपने प्रयत्न से करता है। अतएव वह उसके स्वातन्त्र्य का वर्धक है, घातक नहीं।

६. योगमार्ग । योगवासिष्ठ में अद्वैतवाद और पातञ्जलयोग का समन्वय किया गया है। उसमें योग-वेदान्त है। योग और ज्ञान ये दो चित्तनाश के उपाय या क्रम हैं -

द्वौ क्रमौ चित्तनाशस्य योगो ज्ञानं च राघव।
योगस्तद्वृत्तिनिरोधो हि ज्ञानं सम्यगवेक्षणम्।।

योग चित्तवृत्ति-निरोध है और ज्ञान सम्यक् अवेक्षण है। देह में सहस्रों नाड़ियां हैं। नाड़ियों में जो वायु प्रवाहित होता है वही प्राण है।

देहेऽस्मिन् देहनाडीषु वातः स्फुरति योऽभितः।
स्पन्देष्विव भुवो वारि स प्राण इति कीर्तितः।।

(योगवासिष्ठ ५.७८.१०)

प्राणबन्धन ही मन या चित्त है।

अन्तःप्राणपरिस्पन्दात् संकल्पकलनोन्मुखी
संवित् संजायते यैषा तच्चित्तं विद्धि राघव।।

(वही, ५.७८.१४)

प्राण के संरोधन से मन उपशान्त होता है। मन के उपशान्त होने पर प्रपंच (संसार) का विलय होता है। अतएव प्राणायाम या प्राण का संरोधन प्रपंचविलयरूप मोक्ष का साधन है। पातंजलयोग की प्राणायाम-विधि का उपयोग करते हुए योगवासिष्ठकार ने वैराग्य और अभ्यास से प्राण का निरोध करने को कहा है। प्राण-निरोध चितवृत्ति के निरोध का प्रमुख अंग है, क्योंकि प्राण भी स्वयं एक चित्तवृत्ति है। उसका भी स्वरूप स्पन्दात्मक ज्ञानक्रिया है। उसका निरोध होने पर ही चित्त-निरोध अर्थात् प्राणेतर चित्तवृत्तियों के निरोध संभव हैं। चित्तवृत्ति के निरोध से स्थिरधीत्व या स्थित प्रज्ञा की स्थिति प्राप्त होती है। स्थितप्रज्ञ योगवासिष्ठ के अनुसार जीवन्मुक्त है।

यः स्थितः स्थिरधीस्तज्ज्ञः स जीवन्मुक्त उच्यते।

(योगवासिष्ठ ५.७९.५४)

१०. योगवासिष्ठ और शांकर अद्वैतवेदान्त। आरम्भ में शांकर अद्वैतवेदान्त का विकास योगवासिष्ठ से पूर्णतया निरपेक्ष था। योगवासिष्ठ को शांकर अद्वैतवेदान्ती अपने सम्प्रदाय का ग्रन्थ नहीं मानते थे। किन्तु स्वामी विद्यारण्य के समय से लेकर आज तक योगवासिष्ठ को शांकर अद्वैतवेदान्ती स्वीकार करने लगे हैं। कम-से-कम ज्ञान की सप्तभूमिका के सिद्धान्त को सभी अद्वैतवेदान्ती मानते हैं। वास्तव में योगवासिष्ठ और शांकर अद्वैतवेदान्त में समानताएं और असमानताएं दोनों हैं। (१) निर्गुण

ब्रह्मवाद, (२) ब्रह्मात्मैक्यवाद, (३) जगन्मिथ्यात्ववाद, (४) जीवन्मुक्तिवाद (५) दृष्टिसृष्टिवाद और (६) अजातवाद पर योगवाशिष्ठ तथा शांकर अद्वैतवाद में साम्य है, किन्तु शांकर अद्वैतवेदान्त जहाँ व्यावहारिक सत् और प्रातिभासिक सत् में भेद करता है वहां योगवासिष्ठ ऐसा नहीं मानता। शंकराचार्य के अनुसार माया विषयगत है और मात्र काल्पनिक नहीं है, किन्तु योगवासिष्ठकार माया को काल्पनिक और विषयिगत मानते हैं। अन्त में योगवासिष्ठ में ज्ञानकर्म समुच्चयवाद तथा पातंजल-योगमार्ग से अद्वैतवाद का समन्वय किया गया है; किन्तु शांकर अद्वैतवाद में यह समन्वय नहीं है। तथापि दोनों दर्शनों में सभी दर्शनों का अविवाद ढूँढा गया है और अद्वैतवाद को ही सर्वश्रेष्ठ सिद्धान्त और सर्वदर्शनसमन्वय का सूत्र बताया गया है। इसी ने दोनों में ऐक्य स्थापित कर दिया है। लगभग सात-आठ शताब्दियों से योगवासिष्ठ-वेदान्त शांकर अद्वैतवेदान्त का एकदेशी मत या एक प्रस्थान बन गया है। कुछ भी हो, योगवासिष्ठ-वेदान्त शांकर अद्वैतवेदान्त से जितना सन्निकट है उतना वह अन्य किसी भी दर्शन के निकट नहीं है। गंगाधरेन्द्रसरस्वती के शिष्य आनन्दबोधेन्द्र सरस्वती, जो स्वयं शांकर अद्वैतवेदान्ती हैं, योगवासिष्ठ की १८४५ में लिखी गई अपनी व्याख्या तात्पर्यप्रकाश के आदि में ही कहते हैं कि लोग चाहे मेरी प्रशंसा करें या निन्दा (योगवासिष्ठ पर व्याख्या लिखने के कारण), मैं योगवासिष्ठ की उक्तियों के समुद्र में गोता लगाकर आनन्द लेना चाहता हूँ-

प्रशंसन्तु स्वैरं मतिभिरथ निन्दन्तु सुधियः
प्रवृत्तिर्मे यस्मान् न भवति जनाराधनकृते।
अनेन व्याजेनामृतरसवसिष्ठोक्तिभरिते
विहर्तुं वाञ्छामि प्रतिदिवसमानन्दजलधौ।

सन्दर्भ-ग्रन्थ

१. वाल्मीकिकृत योगवासिष्ठ, आनन्दबोधेन्द्र सरस्वतीकृत तात्पर्यप्रकाश व्याख्यासहित, २ भाग, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९८४.

२. डॉ. भीखनलाल आत्रेयकृत दी फिलासफी आफ दी योगवासिष्ठ मद्रास, १९३६। यह उनका काशी हिन्दू विश्वविद्यालय वाराणसी द्वारा डी.लिट. उपाधि के लिए स्वीकृत शोध-प्रबन्ध है।

३. डॉ. सुरेन्द्रनाथ दासगुप्तकृत ए हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलासफी, भाग दो, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १६७५.

४. अभिनन्द गौडकृत लघुयोगवासिष्ठ, आत्मसुख की वासिष्ठचन्द्रिका सहित, निर्णयसागर, बम्बई, १६३७.

५. डॉ. भीखनलाल आत्रेय द्वारा संकलित योगवासिष्ठसार, हिन्दी और अंग्रेजी अनुवाद सहित, दर्शन प्रिन्टर्स, मुरादाबाद (उ.प्र.), १६६२.

६. नरहरि, बोधसार, चौखम्बा, वाराणसी
(यह श्लोकों में लिखा गया अद्वैतवेदान्त का कोश है)।

ग्रन्थानुक्रमणिका

ह

नामानुक्रमणिका